

Más allá de la fe

EL EVANGELIO SECRETO DE TOMÁS

Elaine Pagels

Elaine Pagels, quizá la mayor autoridad en el estudio de las religiones y su historia, autora de la famosa obra Los evangelios gnósticos, nos ofrece en este libro una nueva visión del sentimiento religioso y espiritual que requiere nuestra época.

El libro se inicia con el estudio de los orígenes del cristianismo a través de más de cincuenta textos primitivos, desconocidos hasta ahora, incluido el Evangelio secreto de Tomás, descubierto en Egipto en 1945. Explora a continuación las fuentes históricas y arqueológicas para entender lo que Jesús y sus enseñanzas significaron para sus seguidores antes de que se fosilizaran en la doctrina del cristianismo tal como la conocemos hoy. Para dar fuerza y poder al cristianismo en tiempos de persecución, los padres de la Iglesia construyeron el canon, el credo y la jerarquía escogiendo determinados evangelios y repudiando otros, suprimiendo en ese proceso muchos de sus recursos espirituales.

Lo que la profesora Pagels pretende explicarnos es que, si somos capaces de recuperar lo mejor del judaísmo y del cristianismo, nuestros corazones y nuestras mentes pueden abrazar un camino de espiritualidad que nos inspire la visión de una nueva sociedad basada en la justicia y en el amor. Nos dice Pagels: Lo que más admiro en la riqueza y diversidad de nuestras tradiciones religiosas es el testimonio de innumerables personas que luchan por descubrir la vida espiritual y nos dicen, buscad, y encontraréis…

Aquéllos que sienten la llamada de la espiritualidad pero que no se ven capaces de aceptar las doctrinas oficiales de su iglesia, encontrarán en este maravilloso libro una fuente inagotable de inspiración y esperanza.



Elaine Pagels

MÁS ALLÁ DE LA FE

El evangelio secreto de Tomás

ePub r1.1

Rusli 01.09.14

Título original: *Beyond Belief. The secret gospel of Thomas*
Elaine Pagels, 2003
Traducción: Mercedes García Garmilla
Editor digital: Rusli
ePub base r1.1







Para Kent

con amor

Hay un mundo invisible ahí fuera, y estamos viviendo en él

Bill Viola, Artista audiovisual

NOTA DE LA TRADUCTORA

Para la traducción de las citas del Antiguo y el Nuevo Testamento se ha utilizado como referencia *La Santa Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo y griego,* traducción de Francisco Cantera Burgos y José Manuel Pabón Suárez de Urbina junto con un equipo de colaboradores (Planeta, Barcelona, 4.ª ed. 1967).

También se han cotejado estas traducciones con *El Divino Maestro o Los cuatro evangelios concordados,* de Eusebio Tintori O. EM. (Pía Sociedad de San Pablo, Bilbao, 4.ª ed., 1939).

En tres ocasiones, y por razones de comprensión, se han traducido literalmente del inglés citas de textos canónicos; en tales casos se pone en nota la versión española autorizada.

En cuanto a las citas de los textos gnósticos de Nag Hammadi, se ha utilizado como referencia *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi,* Antonio Piñero, José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán (Trotta, Madrid, 3 vols., 1999-2000).

AGRADECIMIENTOS

ESTE LIBRO ESTÁ BASADO *en una investigación publicada inicialmente, en su mayor parte, en revistas especializadas (citadas en las notas de cada capítulo) y revisada para hacerla más asequible a los lectores en general. Durante los siete años que duraron la investigación, la redacción y la revisión del texto, consulté con numerosos colegas y amigos, de los cuales he aprendido mucho. En primer lugar, estoy enormemente agradecida a los que han tenido la generosidad de tomarse el tiempo de leer el manuscrito y proporcionarme correcciones y críticas; entre estas personas mencionaré en particular a Glen Bowersock, Karen King, Helmut Koester y Alexander Nehamas. También deseo expresar mi agradecimiento a aquellos cuyos comentarios y críticas contribuyeron a mejorar algunas partes del trabajo mientras lo estaba realizando, especialmente a Daniel Boyarín, Ismo Dunderberg, al padre Thomas Keating, a Shaya Isenberg y a Stephen Mitchell, así como a April De Conick, Birger Pearson, Louis Painchaud, John Tumery Robert McLeod Wilson, que hicieron comentarios sobre las fuentes mencionadas en el capítulo 2; a los miembros del Davis Seminar de la Universidad de Princeton, donde se presentó por primera vez la investigación mencionada en los capítulos 3-5, especialmente a Anthony Grafton, que presidió el seminario en 2001-2002, y a todos los que participaron en él, incluidos Peter Brown, Virginia Burrus, Susanna Elm, Rebecca Lyman y Raymond van Dam, así como Harry Attridge, Paula Fredriksen, Michael Stone y Annette Reed. He de expresar un agradecimiento especial a mis colegas John Gager, Martha Himmelfarb y Peter*

Schafer por nuestras conversaciones académicas y por su buena disposición para comprobar la exactitud de algunas partes del manuscrito, y al profesor Alain Le Boulluec por sus valiosos comentarios sobre un borrador anterior, los cuales me permitieron realizar las necesarias correcciones y rectificaciones. Ninguno de los que trabajamos en el Departamento de Religión de la Universidad de Princeton podríamos llevar a cabo las tareas que emprendemos si no fuera por la amabilidad y el inestimable apoyo de los gerentes del departamento, Lorraine Fuhrmann, Pat Bogdziewicz y Kerry Smith. Doy las gracias también a Margaret Appleby por sus inteligentes e ingeniosos trabajos de indagación sobre investigaciones publicadas y por su intervención como experta en el manejo de ordenadores.

Realicé la redacción de este libro, así como las investigaciones necesarias, cuando trabajaba como profesora invitada en la Escuela de Estudios Históricos del Institute for Advanced Study de Princeton, durante un año sabático que me concedió la Universidad de Princeton en 2001-2002. Estoy muy agradecida al cuerpo docente de la mencionada escuela, así como a Giles Constable y Glen Bowersock, que la presidieron durante los últimos dos años, por su generosa hospitalidad y por facilitarme a mí, como a muchos otros, el acceso al entorno tranquilo y profesional que el Institute for Advanced Study ofrece. Una beca de la Fundación Ford me permitió pasar un año sabático completo en este Instituto; por todo ello estoy especialmente agradecida a Constance Buchanan, gestora de dirección del programa, por los incentivos y el apoyo que ofrece siempre, característica por la cual es conocida y muy querida entre nuestros colegas.

Hay ciertas personas sin cuya participación sería inimaginable que hubiera podido escribir este libro. Me congratulo de haber trabajado con Jason Epstein, cuyas extraordinarias dotes como editor son de sobra conocidas. A lo largo de los años, nuestra colaboración y nuestra amistad, junto con las muchas conversaciones, estímulos y

maravillosos almuerzos y cenas, han llegado a constituir una parte agradable e indispensable de mi actividad de escritora. John Brockman y Katinka Matson, que son ambos también viejos amigos, han contribuido a este proyecto de innumerables formas. Estoy agradecida a Ann Godoff, editora jefe y presidenta de Random House en la época en que se escribió el libro, por su dirección y su apoyo entusiasta, y a Lynn Nesbit por su generosidad de espíritu y su enorme comprensión perceptiva del trabajo de publicación. También estoy muy agradecida a Kate Medina, porque posteriormente tuvo la generosidad de hacerse cargo de la edición de este libro y de contribuir a su producción con sus claras ideas y su capacidad para animarme. Deseo expresar mi agradecimiento a Will Murphy por sus excelentes sugerencias y por toda su contribución al proceso de edición; también a Meredith Blum y a Jessica Kirshner por cuidar muchos detalles de la publicación; a Benjamín Dreyer, por su cuidadosa y excelente supervisión de la corrección del manuscrito; y a Catherine Cooney por su habilidad para encontrar el retrato copto procedente de al-Fayum que figura en la portada de la edición en inglés. Tengo que agradecer especialmente al reverendo Peter Gomes su invitación a participar en las Noble Lectures de la Universidad de Harvard, y la hospitalidad extraordinariamente generosa que me ofreció —junto con su colega la reverenda Dorothy Austin—, así como sus valiosos comentarios críticos; también agradezco los de otras personas consultadas, como Krister Stendahl y Paula Fredriksen, que ciertamente han contribuido a mejorar este libro.

Mi gratitud más personal es para mi esposo, Kent Greenawalt, por su disposición a leer el manuscrito que yo estaba realizando y porque su aguda comprensión y su generoso respaldo fueron unas contribuciones realmente importantes al proceso de elaboración del texto. Asimismo expreso mi gratitud a otros miembros de nuestra familia, cuya presencia me proporciona tanta alegría: Sarah, Dave, Robert, Carla, Sasha, Claire y Andrei.

Finalmente, estoy muy agradecida a los colegas que me han permitido leer sus trabajos cuando estaban todavía en forma de manuscrito. He de mencionar en particular el importante libro que acaba de escribir Karen King, What is Gnosticism?, y su nueva edición, junto con los comentarios correspondientes, del Evangelio de María; el libro de próxima publicación de Bart Ehrman, Lost Christianities, con su agudo análisis de las fuentes y sus implicaciones; el nuevo libro de Marvin Meyer, Secret Gospels; y el libro de Daniel Boyarín, todavía en fase de realización cuando yo estaba escribiendo este texto. A pesar de haber tenido la enorme ventaja de conversar con Daniel Boyarín sobre su manuscrito más reciente y de conocer sus anteriores publicaciones, lamento que, cuando tuve la oportunidad de leer Border Lines: The Idea of Orthodoxy and the Partitioning of Judeo Christianity, que aparecerá en 2004 publicado por la University of Pennsylvania Press, era ya demasiado tarde para incorporar sus puntos de vista a la presente obra.

1
De la fiesta del ágape al credo de Nicea

En una soleada mañana de domingo del mes de febrero, tiritando en camiseta y pantalón corto de deporte, entré en el abovedado vestíbulo de piedra de la iglesia Heavenly Rest [del Descanso Celestial] de Nueva York para recuperar el aliento y entrar en calor. Dado que hacía mucho tiempo que no pisaba una iglesia, me asombró mi propia reacción ante la ceremonia que allí se estaba oficiando: las armonías ascendentes del coro que cantaba con la congregación y el sacerdote, una mujer con brillantes vestiduras en oro y blanco, que pronunciaba las plegarias con una voz clara y resonante. Mientras observaba todo aquello, un pensamiento vino a mi mente: aquí hay una familia que sabe cómo afrontar la muerte.

Aquella mañana yo había salido temprano a correr, mientras mi marido y mi hijo de dos años y medio estaban aún durmiendo. La noche anterior, el miedo y la preocupación no me habían dejado dormir. Dos días antes, un equipo de médicos del hospital infantil del Columbia Presbyterian Medical Center le había hecho un reconocimiento rutinario a nuestro hijo, Mark, un año y seis meses después de una operación quirúrgica a corazón abierto que se había desarrollado con éxito. Los médicos se sorprendieron al encontrar indicios de una rara enfermedad pulmonar. Como aquellos resultados les parecían increíbles, siguieron practicando exploraciones y pruebas durante seis ho-

ras más, hasta que finalmente nos llamaron para decirnos que Mark padecía hipertensión pulmonar, una enfermedad que en todos los casos resultaba fatal. Mi pregunta fue: «¿Cuánto tiempo le queda?». La respuesta: «No lo sabemos. Unos cuantos meses; quizás unos pocos años».

Al día siguiente un equipo de médicos nos instó a que autorizáramos una biopsia pulmonar, que es una intervención dolorosa y agresiva. ¿Qué solucionaría esto? «Nada», respondieron los médicos, pero la prueba les permitiría saber hasta qué punto había avanzado la enfermedad. Mark estaba ya exhausto por todas las horas de pruebas que había tenido que soportar el día anterior. Lo cogí en brazos y pensé que, si venían más extraños con mascarillas a hincarle más agujas en una sala de operaciones, el niño se derrumbaría —literalmente— y moriría. Rechazamos la biopsia, recogimos la manta y las ropas de Mark, y también el conejito Peter, y nos llevamos a nuestro hijo a casa.

Durante el tiempo que permanecí en la parte de atrás de la nave de aquella iglesia, en un momento determinado tuve que reconocer, a mi pesar, que tenía necesidad de estar allí. Era un lugar en el que se podía llorar por un niño sin lágrimas dramáticas; un lugar en el que había una comunidad de personas heterogéneas que se había reunido para cantar, celebrar, reconocer necesidades comunes y hacer frente a lo que no podemos controlar o imaginar. Sin embargo, la ceremonia que allí se desarrollaba hablaba de esperanza; quizás era esto lo que hacía que la presencia de la muerte fuera soportable. Hasta aquel momento, mi actitud con respecto a lo que había oído y sentido el día anterior había sido únicamente de rechazo y no había podido enfocarlo de otra manera.

Volví a menudo a aquella iglesia, no en busca de la fe, sino porque, ante aquel ceremonial y las personas reunidas allí —y

en un grupo más reducido que se reunía algunos días de la semana en el sótano de la iglesia para darse ánimos mutuamente —, mi resistencia y mis defensas iban cayendo, dejando al descubierto un agitado mar de dolor y esperanza. En aquella iglesia recibí una nueva energía y tomé la firme decisión de afrontar lo que nos sucediera en el futuro, fuese lo que fuese, de la manera que pudiera resultar más constructiva para Mark y para todos nosotros.

Si alguien me hubiera dicho «la fe que usted tiene ha de serle de gran ayuda», me habría quedado sorprendida. ¿Qué querían decir con esto? ¿Qué es la fe? Desde luego no sería sencillamente aceptar el conjunto de creencias que recitaban cada semana los fieles en aquella iglesia («Creemos en un solo Dios padre, todopoderoso, creador del cielo y de la tierra…») —afirmaciones tradicionales que me sonaban extrañas, como si desde el fondo del mar oyera unas señales apenas inteligibles procedentes de la superficie. Me parecía que aquellas afirmaciones tenían poco que ver con cualquier tipo de relación que estuviéramos manteniendo unos con otros, o con nosotros mismos, o — como se decía allí— con seres invisibles. Era extremadamente consciente de que nos encontrábamos allí impulsados por la necesidad y el deseo. No obstante, a veces me atrevía a abrigar la esperanza de que aquella comunión tuviera el poder de transformarnos.

Soy especialista en historia de las religiones y, en consecuencia, cuando visitaba aquella iglesia me preguntaba cuándo y cómo el hecho de ser cristiano se convierte prácticamente en sinónimo de aceptar cierto conjunto de creencias. Por los textos históricos que había leído, sabía que la cristiandad había sobrevivido a brutales persecuciones y había prosperado durante generaciones —incluso siglos— *antes* de que los cristianos expre-

saran sus creencias en forma de credos. Los orígenes de esta transición desde grupos dispersos hasta una comunidad unificada habían dejado pocas huellas. Aunque el apóstol san Pablo, unos veinte años después de la muerte de Jesús, había hablado de «el evangelio» que, según decía, «yo mismo había recibido» («que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, y que fue enterrado, y que ha resucitado al tercer día»),[1] probablemente fue más de cien años después cuando algunos cristianos, quizás en Roma, intentaron consolidar su grupo frente a las pretensiones de otro cristiano, llamado Marción, al que consideraban un falso maestro. Para lograr esta consolidación introdujeron en el culto expresiones formales con las que manifestaban sus creencias.[2] Pero fue por primera vez en el *siglo IV*, después de que el propio emperador romano Constantino se convirtiera a la nueva fe —o, al menos, dejara de criminalizarla—, cuando los obispos cristianos, por orden del emperador, decidieron en la ciudad de Nicea, situada en la costa turca, ponerse de acuerdo sobre una declaración común de sus creencias: el llamado credo de Nicea, que para muchos cristianos sigue siendo hoy en día lo que define su fe.

Por mis encuentros con personas que acudían a aquella iglesia, tanto en la nave de arriba como en el sótano, con creyentes, agnósticos o buscadores de la fe —así como con personas que no pertenecían a iglesia alguna—, sé actualmente que lo importante de la experiencia religiosa incluye muchas más cosas que lo que creemos (o lo que no creemos). Me pregunto qué es el cristianismo y qué es la religión, y por qué muchos de nosotros consideramos determinante el hecho de pertenecer o no a una iglesia, y eso a pesar de las dificultades que podemos tener con respecto a ciertas creencias o ciertas prácticas religiosas. ¿Qué

es lo que nos gusta de la tradición cristiana, y qué es lo que *no podemos* aceptar con agrado?

Desde el principio, lo que atraía a los extraños que se acercaban a una reunión de cristianos, como hice yo misma aquella mañana de febrero, era la presencia de un grupo que se había unido por efecto de una fuerza espiritual para formar una gran familia. Seguramente muchos llegaron como yo, en una situación angustiosa, y algunos llegaron probablemente sin dinero. En Roma, los enfermos que frecuentaban los templos de Esculapio, el dios griego de la sanación, tenían que pagar cuando consultaban con los sacerdotes sobre hierbas, ejercicios, baños y medicamentos. Estos sacerdotes también organizaban pernoctaciones de los visitantes en las dependencias del templo, donde se decía que el dios visitaba en sueños a los suplicantes. De manera similar, aquéllos que deseaban acceder a los misterios de la diosa egipcia Isis, buscando su protección y sus bendiciones para esta vida y para la vida eterna más allá de la muerte, tenían que pagar unas tasas considerables por su iniciación y aún debían gastar más para comprarse la vestimenta ritual, las ofrendas y todo el equipo.

San Ireneo, que dirigió un importante grupo cristiano en las Galias durante el siglo II, afirmó en sus escritos que muchos se acercaban por primera vez a los lugares de reunión de los cristianos esperando beneficiarse de algún milagro, y algunos lo conseguían: «Curamos a los enfermos poniendo nuestras manos sobre ellos y hacemos salir a los demonios», es decir, las energías destructivas que causan desequilibrios mentales y angustia emocional. Los cristianos no cobraban dinero y san Ireneo reconocía que lo que el espíritu podía hacer no tenía límites: «Incluso resucitamos a los muertos, muchos de los cuales viven todavía entre nosotros y están completamente sanos».[3]

Aunque no fuera cuestión de milagros, aquéllos que estaban necesitados podían encontrar una ayuda práctica inmediata en casi cualquier lugar del imperio, cuyas grandes ciudades —Alejandría en Egipto, Antioquía, Cartago y la propia Roma— estaban entonces, como ahora, abarrotadas de personas procedentes de todo el mundo conocido. Los habitantes de los amplios barrios de chabolas que rodeaban estas ciudades solían buscar la supervivencia dedicándose a la mendicidad, la prostitución y el robo. Sin embargo, Tertuliano, un apologista cristiano del siglo II, escribe que, a diferencia de los miembros de otros grupos y asociaciones, que recaudaban cuotas y tasas para costear sus fiestas, los miembros de la «familia» cristiana aportaban dinero voluntariamente a un fondo común para mantener a los huérfanos abandonados que vagaban por las calles y por los vertederos de basuras. Los grupos cristianos también llevaban alimentos, medicinas y solidaridad a los presos que hacían trabajos forzados en las minas, estaban desterrados en islas constituidas en penales o sencillamente cumplían condena en una cárcel. Algunos cristianos incluso compraban ataúdes y cavaban tumbas para enterrar a los pobres y a los criminales, para evitar que los cadáveres de éstos fueran abandonados sin enterrar al otro lado de la muralla de la ciudad. Al igual que san Ireneo, el converso cristiano Tertuliano pone de relieve que entre los cristianos

> no se compra ni se vende de ninguna manera lo que pertenece a Dios. Un día determinado, cada cristiano, si lo desea, aporta una pequeña donación, pero sólo si desea hacerlo, y únicamente si puede, ya que no existe obligación alguna; todo es voluntario.[4]

Tal generosidad, que cualquier persona normalmente sólo puede esperar de su propia familia, atraía a multitudes de re-

cién llegados a incorporarse a los grupos cristianos pese a los riesgos que pudieran correr. El sociólogo Rodney Stark observa que, poco antes de que san Ireneo escribiera su obra una epidemia de peste había asolado ciudades y pueblos por todo el imperio romano, desde Asia Menor hasta las Galias, pasando por Roma.[5] La reacción habitual ante una persona que tuviera pústulas y la piel inflamada, tanto si era miembro de la familia como si no, era echar a correr, ya que el temor al contagio era enorme porque casi todos los infectados morían con atroces sufrimientos. Algunos epidemiólogos calculan que la peste mató a un número de personas que podría situarse entre un tercio y la mitad de la población del imperio. Por supuesto, los médicos no podían tratar esta enfermedad y también ellos huían del virus mortal. Galeno, el médico más famoso de su época, que atendía a la familia del emperador Marco Aurelio, sobrevivió a lo que se llamaría más tarde la plaga de Galeno refugiándose en una finca rural hasta que pasó el peligro.

Sin embargo algunos cristianos estaban convencidos de que contaban con el poder de Dios para curar o aliviar los sufrimientos. Estos cristianos dejaban asombrados a sus vecinos paganos cuando decidían quedarse para cuidar a los enfermos y a los moribundos en la creencia de que, si bien ellos mismos morían, tenían poder para superar la muerte. Incluso Galeno estaba impresionado:

> [Por lo que respecta a] los llamados cristianos… nos resulta evidente cada día el desprecio que manifiestan ante el peligro de morir y también su autocontrol en cuestiones sexuales… Entre ellos hay asimismo personas que por su autodisciplina… en lo relativo a la comida y la bebida, y en su concienzuda búsqueda de la

justicia, han alcanzado un nivel no inferior al de unos auténticos filósofos.[6]

¿Por qué actuaban los cristianos de aquella manera tan extraordinaria? Ellos habrían dicho que la fuerza que tenían procedía de su encuentro con el poder divino; pero éste era un poder totalmente distinto del de los dioses cuyos templos proliferaban en las calles de las ciudades y cuyas imágenes adornaban los teatros y los baños públicos. Júpiter y Diana, Isis y Mitra, exigían la devoción de sus adoradores, que debían derramar vino, hacer sacrificios y dar dinero a los sacerdotes en sus templos. Se entendía que estos dioses actuaban como seres humanos, movidos por sus propios intereses. Sin embargo, los judíos y los cristianos creían que su Dios, creador de la humanidad, *amaba* realmente a la especie humana y pedía amor a cambio. Jesús resumió sucintamente la doctrina judía cuando dijo «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas,… y amarás a tu prójimo como a ti mismo».[7] Lo que Dios exige es que los seres humanos se amen los unos a los otros y presten ayuda, sobre todo y especialmente a los más necesitados.

Estas convicciones se convirtieron en la base práctica de una estructura social radicalmente nueva. Rodney Stark sugiere que leamos el siguiente pasaje del evangelio de san Mateo «como si lo leyéramos por primera vez», con el fin de sentir la fuerza de este nuevo código moral tal como debieron sentirla los primeros seguidores de Jesús y sus vecinos paganos:[8]

> Porque tuve hambre y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo y me cubristeis, enfermo y me visitasteis, estaba en la cárcel y vinisteis a mí… En verdad os

> digo, siempre que lo hicisteis con uno de estos hermanos míos más insignificantes, conmigo lo hicisteis.[9]

Estos preceptos difícilmente podían haberse practicado de forma generalizada, pero Tertuliano dice que los miembros de lo que él llama la «peculiar sociedad cristiana» los practicaban con la frecuencia suficiente como para llamar la atención de sus contemporáneos: «Lo que nos diferencia a los ojos de nuestros enemigos es la práctica de la bondad basada en el amor: "¡Mirad —dicen— cómo se aman los unos a los otros!"».[10]

Tertuliano dice también que los paganos ridiculizaban a los cristianos «porque nos llamamos entre nosotros hermanos y hermanas». Sin embargo, al escribir su *Defensa de los cristianos*, añade que algunos miembros de la «familia de Dios» creen asimismo que la familia humana en su conjunto está interrelacionada. Según esto, dice: «somos también *vuestros* hermanos y hermanas, por la ley de nuestra madre común, la naturaleza», aunque admite que

> quizás sea más apropiado llamar *hermano y hermana* a aquéllos que han llegado a reconocer a Dios como su padre y que, partiendo de la misma cuna de la ignorancia, han salido de la agonía a la clara luz de la verdad.[11]

El proceso de nacer saliendo de la agonía se refiere al *bautismo*, porque para entrar en la familia de Dios es preciso morir —simbólicamente— para convertirse en una nueva persona. El apóstol san Pablo había dicho que cualquiera que fuera introducido en las aguas bautismales y sumergido en ellas, como en las aguas de la muerte, moría para su antiguo yo.[12] Para muchos cristianos éste era un acontecimiento traumático que rompía todos los lazos familiares, incluidos, por supuesto, aquéllos que unían a la persona con la familia en la que había

nacido. Tertuliano cuenta cómo las familias no cristianas rechazaban a los que se incorporaban a esta secta ilícita:

> El esposo… expulsa a la esposa de su casa; el padre… deshereda al hijo; el amo ordena al esclavo que se retire de su presencia: es un gravísimo delito que alguien adopte este nombre tan odiado [cristiano].[13]

¿Por qué un «gravísimo delito»? Porque a los ojos de sus familiares los conversos se integraban en una religión de criminales, elección que podía ser suicida para el converso y desastrosa para el resto de la familia. El senador romano Tácito, que despreciaba a los cristianos por sus supersticiones, probablemente hubiera sido de la opinión de que Tertuliano reflejaba lo que decía la opinión pública al afirmar que, para los no cristianos, la conversión hacía del iniciado «un enemigo del bien público; de los dioses; de la moral pública», de todo lo que los romanos patrióticos y religiosos consideraban sagrado.[14] Tertuliano sabía lo que había sucedido durante el verano del año 202 en su propia ciudad africana, Cartago, cuando una aristócrata de veintidós años llamada Vibia Perpetua, recién casada y madre de un hijo varón, decidió bautizarse junto con otros cuatro jóvenes, de los que al menos dos eran esclavos. Cuando el magistrado le preguntó si era cristiana, ella respondió que lo era. Fue arrestada, encarcelada y sentenciada a ser desgarrada por animales salvajes en la arena del circo —una sentencia de muerte reservada normalmente para los esclavos— junto con los que se habían bautizado al mismo tiempo que ella.

Perpetua anotó en su diario lo que había sucedido cuando su anciano padre, un patricio, había acudido a visitarla en la prisión:

> Cuando estábamos bajo arresto, mi padre, por el amor que me tenía, intentó convencerme de que cam-

> biara mi decisión. «Padre», le dije, «¿ves esa vasija, o jarra de agua, o lo que sea?» «Sí, la veo», respondió el padre. «¿Podría llamarse por cualquier otro nombre que no expresara lo que es?», le pregunté; y él dijo «No». «Bien, pues del mismo modo, a mí no se me puede llamar otra cosa que lo que soy: *cristiana*.»[15]

Perpetua escribió también que, debido a que estaba repudiando el nombre de su familia, su padre «estaba tan enfadado… que avanzó hacia mí como si fuera a sacarme los ojos; pero se contuvo y partió».[16] Unos pocos días más tarde, con la esperanza de que el magistrado oiría a su hija durante la audiencia, el padre volvió, y Perpetua lo relataba de la siguiente manera: «Mi padre llegó de la ciudad, abrumado por la preocupación, y acudió a visitarme para intentar convencerme. Y me dijo, comprensiblemente desesperado,

> ten piedad… de mí, tu padre, si es que merezco ser llamado así; si te he amado más que al resto de tus hermanos… No me abandones al desprecio de la gente. Piensa en tus hermanos; piensa en tu madre y en tu tía; piensa en tu hijo, que no podrá vivir sin ti. ¡Deja de lado tu orgullo! ¡Nos vas a destrozar a todos! Ninguno de nosotros podrá volver a hablar de nuevo libremente si a ti te sucede algo».[17]

Perpetua escribió: «Mi padre hablaba de esta manera por el amor que me tenía, besando mis manos y tirándose al suelo delante de mí. Con lágrimas en sus ojos… al marcharse me dejó sumida en una gran pena».[18]

Después, el día en que el gobernador iba a interrogar a los prisioneros, el padre de Perpetua se presentó llevando al hijo de ésta y, según relata ella misma, continuó con sus súplicas, intentando convencerla, hasta que el gobernador «ordenó que lo

arrojaran al suelo y le azotaran con una vara. Me dolió lo que le hacían a mi padre, del mismo modo que si me hubieran azotado a mí; me afligió la desgracia que estaba sufriendo en su vejez».[19] Pero Perpetua había asumido la creencia de que ella pertenecía ya a la familia de Dios y mantuvo su separación de la familia anterior. El día del cumpleaños del emperador Geta, Perpetua caminó tranquilamente desde la prisión al anfiteatro «como una hija amada de Dios… haciendo que todos bajaran la mirada frente a su propia mirada intensa»,[20] para morir con sus nuevos parientes, entre los que figuraba su esclava Felicitas, que se había convertido en su hermana, y Revocatus, también un esclavo, que era ya su hermano.

Así pues, para incorporarse a aquella «peculiar sociedad cristiana», el candidato tenía que repudiar a su propia familia, así como sus valores y costumbres. El mártir Justino, llamado «el filósofo», que fue bautizado en Roma el año 140, decía que había llegado a verse a sí mismo como alguien a quien habían «educado en malos hábitos y costumbres depravadas»,[21] con el fin de que aceptase unos valores desnaturalizados y adorara a unos demonios como si fueran dioses. Explicaba cómo él y otros habían abandonado la promiscuidad, la magia, la codicia, la riqueza y el odio racial:

> Nosotros, entre todas las tribus de seres humanos… que estábamos acostumbrados a complacernos en la promiscuidad, abrazamos ahora la castidad; nosotros, que en otros tiempos utilizábamos la magia, nos consagramos ahora al buen Dios; nosotros, que valorábamos la consecución de riquezas y propiedades por encima de cualquier otra cosa, ponemos ahora en un fondo común todo lo que tenemos y lo compartimos con todo aquél que esté necesitado; nosotros, que

> odiábamos y matábamos a otras personas y nos negábamos a vivir con individuos de otra tribu porque no aceptábamos su costumbres diferentes, vivimos ahora en estrecha convivencia con ellos.[22]

San Justino añade que quien «se haya convencido y haya mostrado su acuerdo con nuestras enseñanzas» se comprometerá a vivir como una persona transformada.

Una vez que había conseguido cambiar su opinión (que es el significado de la palabra latina *paenitentia*) con respecto al pasado, el candidato podía someterse al «baño» bautismal, que limpiaba todo aquello que le había contaminado. El iniciado, a menudo tiritando junto a un río, se desvestía y se metía en el agua, para emerger de ella mojado y desnudo, «naciendo de nuevo». Además, del mismo modo que todo recién nacido romano era presentado primero al padre para que éste lo aceptara —o rechazara— antes de poder ser admitido como miembro de la familia, así también el recién bautizado era presentado ante «Dios, el Padre de todos». Entonces el iniciado, que dejaba de llamarse, como antes, según el nombre paterno, oiría como su iniciador pronunciaba el nombre del «Padre de todos», de Jesucristo y del Espíritu Santo. A continuación, el cristiano renacido, vestido con ropas nuevas, comía una mezcla de leche y miel, el alimento de los niños recién nacidos, y era llevado a saludar con un beso a «aquéllos a los que llamamos hermanos y hermanas». Después, varios miembros de la comunidad allí reunida invitaban al recién llegado a compartir el pan y el vino en la *eucaristía* (literalmente, «acción de gracias»), la comida familiar sagrada. San Justino dice que los creyentes llaman al bautismo «*iluminación*, porque todos los que lo reciben quedan iluminados en su facultad de comprender».[23] Estos sencillos actos cotidianos —quitarse las ropas viejas, bañarse, vestirse

con ropas nuevas, compartir después el pan y el vino— adquirían para los seguidores de Jesús unos significados especialmente intensos.

Cuando comencé a participar de vez en cuando en los servicios religiosos, después de décadas de ausencia, experimenté el poder del culto de una manera diferente. Oficialmente había crecido como protestante y los rituales me habían parecido siempre formas vacías, pero ahora veía cómo estos rituales podían unir a personas de culturas y puntos de vista diversos en una única comunidad, para concentrar y renovar sus energías. Pero, además de tener estos efectos, ¿qué es lo que significan tales actos y qué significa incorporarse a una comunidad así? No es fácil responder a estas preguntas. Muchos han intentado asignarles un significado único y definitivo que compartirían todos los «primeros cristianos»; pero los datos que se conocen con respecto al siglo I —muchos de ellos conocidos a partir del Nuevo Testamento— cuentan una historia diferente.[24] Los distintos grupos interpretaban el bautismo de maneras bastante diferentes; además, aquéllos que comían pan y bebían vino juntos para celebrar el «pan eucarístico» a menudo no eran capaces de precisar el significado de su rito con una única interpretación.

Por ejemplo, una de las primeras fuentes, la «Enseñanza [o doctrina] de los doce apóstoles a los gentiles», muestra que los miembros de algunos de los primeros grupos de seguidores de Jesús no se consideraban a sí mismos como *cristianos* en el sentido de ser un grupo distinto de los *judíos* —a diferencia de la idea que tenemos actualmente—, sino que se consideraban el pueblo de Dios, denominación con la cual algunos se referían a los judíos que veneraban a Jesús como el gran intérprete de la ley de Dios, la Torá. Escrita en Siria unos diez años *antes* que

los evangelios del Nuevo Testamento de san Mateo y san Lucas, [25] esta obra, conocida como la *Didakhé* (que en griego significa «enseñanza»), comienza con un sucinto resumen de la ley de Dios, junto con una versión *negativa* de la llamada regla de oro: «La pauta de vida es la siguiente: en primer lugar, amarás al Dios que te creó, y amarás a tu prójimo como a ti mismo; y todo aquello que no desearías que te hiciesen, no se lo harás a otro».[26] La *Didakhé* cita otros dichos que san Mateo y san Lucas, que posiblemente escribieron unos diez años más tarde, atribuirían a Jesús:

> Bendice a aquéllos que te maldicen; reza por tus enemigos… ama a aquéllos que te odian… Si alguien te golpea en la mejilla derecha, pon también la otra mejilla… Da a todos los que te pidan, y no te niegues a ello.

Sin embargo, el recopilador añade una advertencia prudente que *no* aparece incluida en el Nuevo Testamento: «Deja que el dinero sude en tus manos hasta que sepas a quién se lo vas a dar».[27]

Así pues, la *Didakhé* enuncia todo lo que requiere la «pauta de vida», mezclando los Diez Mandamientos con los dichos que los cristianos conocían mejor y que procedían del contenido del Sermón de la Montaña pronunciado por Jesús. Como muchos otros judíos piadosos, el autor amplía estos dichos añadiéndoles advertencias morales similares a las que sus contemporáneos dirigían contra lo que consideraban los crímenes habituales de la cultura pagana, entre los que estaban el sexo con niños —a menudo muchachos esclavos—, el aborto y el asesinato de recién nacidos:

> No matarás; no cometerás adulterio; no tendrás contactos sexuales con niños… no practicarás la ma-

> gia; no asesinarás al niño en su cuna, ni matarás a recién nacidos… no rechazarás al indigente.[28]

A continuación, después de advertirles que no siguieran el «camino de la muerte» —especialmente el camino de los «abogados de los ricos», que «rechazan al necesitado, oprimen a los que sufren y juzgan al pobre injustamente»—, el autor, como Jesús en el evangelio de san Mateo, urge a sus oyentes a que «sean perfectos». Pero, *a diferencia de* san Mateo, la *Didakhé* explica que «ser perfectos» implica «estar bajo el yugo del Señor»; es decir, obedecer la ley divina en su totalidad.[29] También, a diferencia de san Mateo, este seguidor anónimo de Jesús añade, con un sentido más práctico, «Si no puedes [ser perfecto], haz lo que te sea posible».

El historiador Jonathan Draper sugiere que una de las primeras versiones de la *Didakhé* muestra a un grupo de seguidores de Jesús que todavía participaban en la vida de la comunidad judía de su ciudad de residencia en Siria. Cuando los miembros de este grupo bautizaban a los recién llegados, entendían el bautismo como lo hacían sus conciudadanos judíos, y lo hacen aún hoy en día: como un «baño» que purifica a los que no pertenecen a la comunidad —es decir, a los gentiles— para que puedan intentar ser admitidos en el pueblo de Dios, o sea Israel. Draper muestra que el aspecto fundamental de este influyente manual de los primeros tiempos es demostrar que los no judíos pueden llegar a formar parte del pueblo de Dios; es decir, ofrecer, como su título promete, «la enseñanza de los doce apóstoles *a los gentiles»*.[30] La *Didakhé* ofrece a esos gentiles una exposición de la «pauta de vida» de que hablan las escrituras hebreas, pero explicada tal como Jesús la interpretó, y luego indica cómo los gentiles que deseen seguir esa «pauta» pueden recibir el bautismo, con el fin de que también ellos pue-

dan compartir las bendiciones de ese reino de Dios que está por llegar.

Finalmente, la *Didakhé* explica cómo el iniciado, que hace ayuno y oración antes de ser bautizado, habría aprendido que el hecho de participar en esta sencilla comida a base de pan y vino mantiene a la familia humana reunida en la celebración de un rito con «Dios, nuestro Padre» y con «Jesús, [su] siervo» (o su «hijo», según la posible traducción de la palabra griega *país*). Así, «partiendo el pan» juntos, su pueblo celebra el hecho de que Dios haya juntado a unas personas que antes estaban dispersas y las haya unido como si fueran una sola:

> Del mismo modo que los trozos de este pan quedaron dispersos por las montañas y luego fueron reunidos y se convirtieron en un solo pan, haz que tu pueblo, procedente de los confines de la Tierra, se reúna en tu reino.[31]

Los que pronunciaban esta oración al unísono terminaban proclamando la llegada inminente del Señor mediante una antigua frase en arameo que algunos cristianos siguen utilizando actualmente en su invocación: «Que la gracia llegue y que este mundo desaparezca… *¡Maran atha!* [¡Señor nuestro, ven!] Amén».[32] Según el análisis de Draper, se trata de judíos que reverencian a Jesús como «siervo de Dios» y creen que su venida señala el restablecimiento de Israel al final de los tiempos.

Sin embargo, otros seguidores de Jesús de aquella primera época, como la mayoría desde entonces, vieron la Sagrada Cena de una manera mucho más extraña —e incluso macabra—, consistente en comer carne humana y beber sangre humana. Cuando sólo habían transcurrido veinte años desde la muerte de Jesús, san Pablo afirmó que el propio Jesús ordenó a sus seguidores hacerlo así. San Pablo, al igual que los evangelios de san

Marcos, san Mateo y san Lucas, dice que, la noche en que Jesús fue traicionado,

> estando ellos [los discípulos] comiendo, [Jesús] tomó un pan y, después de bendecirlo, lo partió, y lo dio a sus discípulos, diciendo: «Tomad y comed: éste es mi cuerpo». Del mismo modo, tomó un cáliz y, dando gracias, se lo dio y todos bebieron de él, y Jesús les dijo: «Esto es mi sangre».[33]

Tertuliano satiriza la reacción de los no cristianos ante esta práctica: «Nos acusan de practicar un ritual sagrado en el que matamos a un niño pequeño y nos lo comemos».[34] Al respecto, escribe lo siguiente:

> No hay duda de que [el cristiano] diría: «Has de tomar un niño que sea todavía muy joven, que no sepa todavía qué significa morir y pueda sonreír bajo tu cuchillo; también has de tomar pan para recoger la sangre que mana a chorros… Ven, hinca tu cuchillo en el tierno infante… O si no, en el caso de que ésta fuera la tarea de otro, quédate sencillamente en pie frente a un ser humano que muere antes de haber vivido realmente… Toma la fresca sangre joven, empapa tu pan en ella y come todo lo que quieras».[35]

A pesar de su sarcasmo, Tertuliano no puede eliminar el hecho sorprendente de que el «misterio» cristiano invite a los iniciados a comer carne humana, aunque sólo sea simbólicamente. A los paganos les podría repeler la práctica de instruir a los recién llegados en la idea de que bebían vino como si fuera sangre humana, pero esta idea repugnaría especialmente a los judíos devotos, cuya definición de comida *kosher* (pura) exigía que se drenara toda la sangre antes de comer la carne.[36]

Sin embargo, a su debido tiempo, es posible que muchos judíos y gentiles reconocieran la eucaristía como algo típico de un antiguo rito. Al filósofo y mártir Justino le preocupaba que los paganos despreciaran estos rituales y pensaran que los cristianos se limitaban simplemente a copiar lo que los practicantes de las llamadas religiones de los misterios hacían a diario en sus cultos exóticos. San Justino admitía que los sacerdotes que presidían los distintos templos de «divinidades demoníacas» —los dioses de Grecia, Roma, Egipto y Asia Menor— pedían a menudo a sus iniciados que realizaran «lavados» similares al bautismo y que los sacerdotes del dios persa del Sol, Mitra, y del griego Dionisos «ordenaban hacer las misma cosas» que Jesús supuestamente ordenó, incluso «comer la carne y beber la sangre» de su dios en sus comidas sagradas.[37] Pero san Justino pone de relieve que estas supuestas similitudes son en realidad *imitaciones* del culto cristiano inspiradas por unos demonios que pretenden «engañar y seducir al género humano»,[38] haciéndole pensar que el culto cristiano no es diferente de los cultos de los misterios. San Justino podría haberse preocupado aún más si hubiera sabido que, a partir del siglo IV, los cristianos celebrarían una nueva festividad —el nacimiento de Jesús— el 25 de diciembre, día del cumpleaños del dios del Sol, Mitra, en torno al momento del solsticio de invierno, cuando un Sol cuya fuerza ha decaído empieza a renacer a medida que los días se hacen más largos.

Sin embargo los seguidores de Jesús recurrían a los cultos de los misterios menos que la tradición judía, ya que luchaban con un problema práctico y pavoroso. Si Jesús era el Mesías enviado por Dios, ¿por qué sufrió una muerte tan horrorosa? Esta pregunta perturbaba al propio san Pablo, quien, como muchos otros, se esforzaba por reconciliar la crucifixión con su creen-

cia en la misión divina de Jesús. En las décadas que siguieron a su muerte, algunos seguidores de Jesús en la ciudad de Jerusalén invocaban la tradición religiosa para sugerir que, del mismo modo que se ofrecían sacrificios de animales en el Templo, Jesús había muerto como víctima de un sacrificio. Asimismo, al igual que aquéllos que traían cabras, ovejas o toros para sacrificar se regalaban después con la carne de los animales que habían matado, también aquéllos que se beneficiaban de este sacrificio *humano* podrían, según sugerían algunos, aprovechar los efectos benéficos «comiendo» simbólicamente la víctima sacrificada. Situando el drama de la muerte de Jesús en el centro del festín sagrado, sus seguidores transformaban lo que otros veían como una catástrofe total —lo que san Pablo llama «escándalo»[39]— en una paradoja religiosa: afirmaban encontrar la victoria de Dios en lo más profundo de una derrota humana.[40]

Viéndolo de este modo, insistían en que el apresamiento, la tortura y la muerte de Jesús no eran simplemente un desastre. Estos sucesos no habían frustrado sus esperanzas, como podría pensar alguien que oyese el relato hecho por el discípulo que, pesaroso, terminaba diciendo: «mas nosotros esperábamos que él fuese el destinado a liberar a Israel».[41] San Marcos insiste en que Jesús no fue capturado porque a sus seguidores les faltasen fuerzas para luchar por él, después de que uno de ellos luchara con su espada e hiriera a un miembro del grupo que iba a realizar el prendimiento, aunque este defensor fue derrotado y huyó como los demás. En cambio, san Marcos dice que Jesús fue deliberadamente hacia aquella muerte horrible porque reconocía que era algo «necesario»;[42] pero ¿necesario para qué?

San Marcos repite lo que habían comenzado a decir en Jerusalén algunos de los seguidores de Jesús: que Jesús había previs-

to su propia muerte y se ofreció a sí mismo de manera voluntaria para el sacrificio. Cuando les dio el pan a sus discípulos, les dijo: «Tomad y comed; éste es mi cuerpo».[43] San Marcos dice que, después de dar el vino a sus discípulos para que bebieran de él, les dijo: «Ésta es mi sangre… que será derramada por vosotros y por muchos».[44] San Mateo aborda el tema de la expiación por el sacrificio, añadiendo al relato de san Marcos que la sangre de Jesús «será derramada por vosotros y por muchos, *para la remisión de los pecados».*[45] San Marcos y san Pablo incluyen también, de maneras diferentes, la imagen de la sangre del sacrificio que ratifica un pacto o alianza. San Marcos se remonta a la alianza de Moisés, recordando cómo éste cogió la sangre de los bueyes sacrificados y la vertió sobre su pueblo, diciendo:[46] «He aquí la *sangre de la Alianza* que Yahveh ha pactado con vosotros».[47] En consecuencia, tal como sugiere san Marcos, Jesús les anticipa que por la sangre que va a derramar se establecerá *«la nueva Alianza con mi sangre».*[48] Pero san Pablo, en vez de remontarse a la alianza de Moisés, mira hacia adelante, centrándose en la *nueva* —y mejor— alianza profetizada por Jeremías:

> He aquí que vienen días —oráculo de Yahveh— en que pactaré con la casa de Israel y la casa de Judá una *Alianza nueva. No como la Alianza que pacté con* sus *padres*… Infundiré mi Ley en su seno y la inscribiré en su corazón; y vendré a ser su Dios y ellos vendrán a ser mi pueblo… porque todos ellos me conocerán… y no me acordaré más de su pecado.[49]

Así, san Pablo describe cómo Jesús ofreció vino a sus discípulos, diciendo las siguientes palabras: «Éste es el cáliz de la nueva alianza con mi sangre».[50]

No sabemos exactamente si Jesús dijo en realidad estas palabras. Algunos historiadores creen que debió de decir algo similar; otros creen que, cuando sus seguidores pugnaban por ponerse de acuerdo sobre qué era lo que había sucedido y comenzaron a reconstruir la «última cena» de Jesús, formularon estas palabras, que tienen una enorme fuerza. En cualquier caso, la tradición judía sugiere una gran cantidad de asociaciones con la idea del sacrificio, y son estas asociaciones las que san Pablo, san Marcos, san Mateo y san Lucas incorporaron a las múltiples versiones de la historia.[51] A lo largo de este proceso, como ya hemos visto, el ágape sagrado no adoptó un significado único, sino una multitud de significados que fueron haciéndose cada vez más ricos y complejos. San Justino nos explica lo que hacían realmente los cristianos del siglo II en los distintos grupos que él visitó durante su viaje desde Asia Menor hasta Roma (hacia el año 150 de la era cristiana):

> Todos los que viven en la ciudad o en el campo se reúnen en una plaza el día del Sol y se lleva a cabo la lectura de las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas… A continuación, nos levantamos todos y oramos, y luego… traen pan, vino y agua.[52]

que se comparten tal como Jesús ordenó. Los cristianos de entonces, incluidos los que no centran su culto en la comunión, saben que el modo en que interpretan la muerte de Jesús —sea como sacrificio o no, e independientemente de cual fuera el tipo de sacrificio— tiene mucho que ver con la manera de entender su fe.

Si se consideraba como un sacrificio, esta comida podía simbolizar no sólo el perdón y una nueva relación con Dios, sino también, como la Pascua de los judíos, la salvación divina. Así, san Pablo recuerda cómo se mataba el cordero pascual antes de

la fiesta e invita a sus oyentes a «la cena del Señor», proclamando que «Cristo, nuestro cordero pascual, ha sido sacrificado por nosotros; por consiguiente, celebremos la fiesta».[53] De hecho, san Marcos menciona la fiesta de la Pascua judía en su relato, afirmando que la última cena de Jesús con sus discípulos *fue* realmente una fiesta de Pascua judía; y que Jesús había ordenado expresamente, incluso milagrosamente, a sus discípulos que la prepararan.[54] San Lucas y san Mateo amplían ambos la versión de la historia dada por san Marcos, añadiendo san Lucas que, después de que los discípulos

> prepararon la comida pascual, cuando llegó la hora se reclinó a la mesa, y los apóstoles con él. Y él les dijo: «*Con gran ardor he deseado comer esta cena pascual con vosotros*, antes de mi pasión; porque yo os digo que de cierto no la comeré ya hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios».[55]

Según san Lucas y san Pablo, Jesús no sólo bendijo el pan y el vino, sino que también dijo a sus seguidores «haced esto en recuerdo mío».[56] De esta manera los primeros cristianos daban a entender que, así como la Pascua de los judíos recordaba el hecho de que Dios había liberado a Israel a través de Moisés, los que celebran *esta* Pascua recuerdan al mismo tiempo cómo Dios libera ahora a su pueblo a través de Jesús.

El autor del evangelio de san Juan da una cronología *diferente* para los últimos días de Jesús, aunque san Juan, sin embargo, lo mismo —o aún más— que san Pablo y san Lucas, intenta establecer una conexión entre la muerte de Jesús y la Pascua judía. No obstante, san Juan escribe que, «*antes* de la fiesta de Pascua»,[57] Jesús compartió una comida con sus discípulos por última vez, una comida que obviamente no podía haber sido la celebración de la Pascua. San Juan dice que, en la última cena,

Jesús lavó los pies a sus discípulos, acción que millones de cristianos, desde los católicos romanos y ortodoxos hasta los baptistas o mormones, han convertido en *otro* sacramento. Sin embargo, san Juan *no* menciona la historia de la última cena, que a partir de los relatos de san Pablo, san Marcos, san Lucas y san Mateo, ha configurado el culto cristiano desde el primer momento. Lo único que dice san Juan es que Jesús fue detenido la noche *anterior* —el jueves— y conducido a juicio a la mañana siguiente. Dado que creía que Jesús se *convirtió* en el cordero pascual, san Juan dice que «el día de la preparación de la Pascua, cerca de la hora sexta[58]»[59] —el viernes, que era el día prescrito para preparar el cordero pascual— Jesús fue sentenciado a muerte, torturado y crucificado. Todos los detalles de la versión de san Juan sobre la muerte de Jesús dramatizan su convicción de que el propio Jesús se *convirtió* en el cordero del sacrificio.[60] Así, para poner de manifiesto que Jesús, al igual que el cordero pascual del sacrificio, murió antes de la puesta de sol en la tarde del primer día de Pascua, san Juan dice que un soldado romano clavó su lanza en el costado del cadáver para asegurarse de que estaba muerto. En ese momento, san Juan dice, «de su costado salió sangre y agua»,[61] observación fisiológica que también indica cómo el sacrificio de Jesús proporciona el vino mezclado con agua que sus seguidores beberían ritualmente como «su sangre».[62] San Juan añade que, cuando los soldados vieron que Jesús estaba muerto, desistieron de quebrarle las piernas, y a propósito de esto cita el pasaje del Éxodo en el que se dice que, al preparar el cordero pascual «no le quebraréis ningún hueso».[63] Para san Juan, estas instrucciones se habían convertido en una profecía; por consiguiente, refiriéndose al cuerpo de Jesús, afirma «no se quebró ni un solo hueso de su cuerpo».[64]

Aunque san Juan omite el relato de la última cena, sí menciona que Jesús dijo a sus discípulos que comieran su carne y bebieran su sangre; sugerencia que, según afirma, resultaba ofensiva para «los judíos», incluso para muchos de los discípulos de Jesús:

> Díjoles entonces Jesús: «Yo soy el pan de la vida… que bajó del cielo; el que coma de este pan vivirá para siempre, y el pan que yo le diere es mi carne por la vida del mundo».
>
> Los judíos entonces comenzaron a murmurar entre ellos, diciendo: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?».
>
> Pero Jesús les dijo: «En verdad, en verdad os digo que si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y no bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros… Porque mi carne verdaderamente es comida y mi sangre verdaderamente es bebida».
>
> Y muchos de sus discípulos, habiendo oído estas cosas, dijeron: «Dura es esta doctrina; ¿quién podrá escucharla?».[65]

Ahora bien, a pesar de lo extrañas que pueden resultar estas imágenes —o quizás debido a ello—, cada una de las versiones de la última cena que se dan en el Nuevo Testamento, sea la de san Pablo, la de san Marcos, la de san Mateo o la de san Lucas, la interpretan como una especie de fiesta de la muerte, aunque se trata de una fiesta que mira hacia delante con esperanza. En este sentido, san Pablo afirma que «Todas las veces, en efecto, que comiereis ese pan y bebiereis de ese cáliz, *estaréis anunciando la muerte del Señor, hasta que tenga lugar su venida*».[66]

Aparentemente, muchos cristianos *preferían* estas imágenes cargadas de fuerza, en vez de las interpretaciones más inocuas

que se encuentran, por ejemplo, en la *Didakhé*; generaciones posteriores optaron por incluir en el Nuevo Testamento las versiones de la historia que hablan de comer carne y beber sangre, de morir y volver a la vida. Sin embargo, durante los siglos en que la crucifixión continuó siendo una amenaza inmediata y atroz, los seguidores de Jesús no pintaba una cruz —mucho menos un crucifijo— en las paredes de las catacumbas de Roma como símbolo de esperanza. En cambio, representaban a Jesús como alguien que, tras salvarse de la destrucción, salvaba a otros: como Daniel liberado de la guarida de los leones, Jonás escapando del vientre de la ballena o Lázaro quitándose la mortaja mientras salía de su tumba. El Apocalipsis de san Pedro, uno de los 11amados evangelios gnósticos[67] descubiertos en Nag Hammadi, en el Alto Egipto, en 1945, va más lejos, ya que describe a Jesús «alegre y sonriente sobre la cruz»,[68] como un ser de luz radiante; además, como veremos más adelante, los Hechos de san Juan, otra fuente «herética», representan a Jesús en la celebración de la eucaristía conduciendo a sus discípulos mientras éstos cantan y bailan un himno místico, la «Danza en círculo de la Cruz».[69]

Varias décadas después de su muerte, la historia de Jesús llegó a ser para sus seguidores lo que el relato del Éxodo había llegado a ser para muchas generaciones de judíos: no sólo la narración de unos acontecimientos del pasado, sino una historia a través de la cual los judíos podían interpretar sus propias luchas, sus victorias, sus sufrimientos y sus esperanzas. Del mismo modo que Jesús y sus discípulos se habían reunido tradicionalmente cada año durante la Pascua para representar la historia del Éxodo, también los seguidores de Jesús, después de su muerte, se reunían en Pascua para representar los momentos cruciales de la historia de su maestro. Cuando san Marcos rela-

ta la historia de Jesús, ofrece simultáneamente el guión, por decirlo así, para el drama que sus seguidores iban a escenificar. Del mismo modo que san Marcos comienza su evangelio hablando del bautismo de Jesús, también, como ya hemos visto, la experiencia de cualquier recién llegado comenzaría cuando lo bautizasen, sumergiéndolo en el agua para que «naciera de nuevo» en la familia de Dios. Y asimismo, al igual que el relato de san Marcos concluye con lo que sucedió «la noche en que Jesús fue traicionado», también los que estuvieran ya bautizados se reunirían cada semana para escenificar con su comida sagrada lo que Jesús hizo y dijo aquella noche.

Esta correspondencia contribuye, sin duda, a justificar el hecho de que el evangelio de san Marcos —la versión más sencilla de la historia que luego ampliarían san Mateo y san Lucas— se convirtiera en la base del canon evangélico del Nuevo Testamento. Del mismo modo que el Éxodo sirve como línea argumental para el ritual de la Pascua judía, también la historia que relata san Marcos llegó a utilizarse como línea argumental para los rituales cristianos del bautismo y la comida sagrada.[70] Recibiendo el bautismo y reuniéndose cada semana —o incluso diariamente— para compartir la «cena del Señor», aquéllos que participan en estos rituales entretejen la historia de la vida, muerte y resurrección de Jesús con sus propias vidas.[71]

En definitiva, esto es lo que reconocí vagamente mientras permanecía en pie a la entrada de la iglesia Heavenly Rest. El drama que se estaba escenificando allí «se ajustaba a mis circunstancias», como se ha ajustado a las de millones de personas a lo largo de los siglos, porque reconoce la realidad del miedo, el dolor y la muerte, al tiempo que, paradójicamente, alimenta la esperanza. Cuatro años más tarde, cuando nuestro hijo murió de repente a los seis años de edad, la iglesia Heavenly Rest

nos ofreció en cierto modo un refugio, junto con palabras y música, cuando la familia y los amigos nos reunimos para salvar un abismo que nos había parecido infranqueable.

Tales reuniones pueden también transmitir alegría —la celebración de un nacimiento, una boda o, sencillamente, como dijo san Pablo, «comunión»;[72] estos cultos producen un espectro de significado tan variado como la experiencia de los que toman parte en ellos. Por ejemplo, quienes protagonizan actos de arrepentimiento por la violencia que han ejercido pueden encontrar una esperanza de alivio y perdón, mientras que los que han sufrido un daño pueden sentir consuelo en el convencimiento de que Dios conoce —incluso comparte— sus sufrimientos. Puede que la mayoría de las veces los creyentes sientan que la comida compartida es una «comunión» de los unos con los otros y con Dios; en este sentido, cuando san Pablo habla del «cuerpo de Cristo», se refiere casi siempre al «cuerpo» colectivo de creyentes —como él dice, la unión de todos los que fueron «bautizados en un *solo cuerpo* [en Cristo], judíos o griegos, esclavos y personas libres,[73] y… todos comieron el mismo manjar espiritual y todos bebieron la misma espiritual bebida».[74]

Sin embargo, desde el siglo IV, la mayoría de las iglesias han exigido a los que querían incorporarse a esta comunión que profesaran todo un conjunto de creencias relativas a Dios y a Jesús, creencias formuladas por los obispos del siglo IV en los antiguos credos cristianos. Por supuesto, algunos no tienen dificultades para hacerlo. Pero muchos otros, incluida yo misma, hemos tenido que reflexionar sobre lo que estos credos expresan, así como sobre lo que creemos (¿qué significa decir que Jesús es el «único Hijo de Dios, el eterno unigénito del Padre», o que «creemos en una santa, católica y apostólica Iglesia»?).

Cualquiera que tenga oído para la poesía puede percibir este credo como un sonoro poema sinfónico compuesto en alabanza de Dios y de Jesús. Dado que soy historiadora, puedo ciertamente reconocer cómo han llegado estos credos a formar parte de la tradición y puedo valorar el hecho de que Constantino, el primer emperador cristiano, se convenciera de que hacer —e implantar— dichos credos contribuía a unificar y normalizar a los grupos y líderes rivales durante las agitaciones del siglo IV. Ahora bien, ¿cómo se ven hoy en día estas exigencias de creer en determinadas cosas, a la luz de lo que sabemos actualmente sobre los orígenes del movimiento cristiano?

Como ya hemos visto, durante casi trescientos años antes de que los credos fueran escritos, los distintos grupos cristianos habían dado la bienvenida a los recién llegados de maneras diferentes. Los grupos representados por la *Didakhé* exigían a aquéllos que querían unírseles la adopción del «modo de vida» que habían enseñado Moisés y Jesús, el «hijo de Dios». San Justino mártir, el filósofo, considerado actualmente uno de los «padres de la Iglesia» se preocupaba por las creencias, por supuesto —sobre todo la de que los dioses paganos eran falsos y que sólo se debe reconocer a un Dios verdadero y a «Jesucristo», su hijo—, pero lo que más le importaba era compartir —y practicar— los valores del «pueblo de Dios». En este sentido, Justino dice: «bautizamos a aquéllos» que no sólo aceptan las enseñanzas de Jesús, sino que «hacen lo posible para poder vivir de acuerdo con ellas».[75] Lo que servía de base a muchos cristianos, más aún que la fe, eran los relatos, sobre todo los relatos que compartían sobre el nacimiento y el bautismo de Jesús, y sobre sus enseñanzas, su muerte y su resurrección. Además, el asombroso descubrimiento de los evangelios gnósticos —un tesoro escondido de antiguos evangelios secretos y otras

revelaciones atribuidas a Jesús y a sus discípulos— ha demostrado la existencia de una gama de grupos cristianos mucho más amplia que todo lo que habíamos conocido con anterioridad.[76] Aunque posteriormente fueron denunciados por algunos dirigentes de la Iglesia de Roma como «heréticos», muchos de estos cristianos se consideraban a sí mismos no tanto meros *creyentes* como *buscadores*, es decir, personas que «buscaban a Dios».

La iglesia Heavenly Rest me ayudó a darme cuenta del gran amor que sentía por la tradición religiosa, y concretamente por el cristianismo; y también a constatar la fuerza con que estas cosas pueden afectarnos e incluso, quizás, transformarnos. Al mismo tiempo, en el ámbito de mi actividad académica estuve investigando la historia de la cristiandad a la luz de los descubrimientos de Nag Hammadi y esta investigación me ayudó a ver claramente qué era lo que no podía gustarme: la tendencia a identificar el cristianismo con un conjunto de creencias autorizadas únicas —aunque en la realidad éstas varíen de una iglesia a otra— emparejada con la convicción de que sólo la fe cristiana permite acceder a Dios.

Ahora que los expertos han empezado a situar las fuentes descubiertas en Nag Hammadi —como piezas nuevas de un complejo rompecabezas— en el contexto de todo lo que hemos sabido desde hace tiempo a partir de la tradición, nos damos cuenta de que estos textos singulares, que ahora comienzan a ser ampliamente conocidos, están transformando lo que conocemos como cristianismo.[77] Como veremos en los próximos capítulos, es ahora cuando estamos empezando a comprender estos «evangelios» mucho mejor que cuando yo escribí sobre ellos por primera vez hace unos veinte años. Comencemos contemplando con una mirada nueva lo que nos resulta más fa-

miliar entre todas las fuentes cristianas —los evangelios del Nuevo Testamento— desde la perspectiva que nos ofrece uno de los *otros* evangelios cristianos, elaborado en el siglo I y descubierto en Nag Hammadi: el evangelio de santo Tomás. Como veremos enseguida, los que introdujeron finalmente el evangelio de san Juan en el Nuevo Testamento y denunciaron el evangelio de santo Tomás como «herejía», configuraron de una manera decisiva —e inevitablemente limitada— lo que con el tiempo llegaría a ser el cristianismo occidental.

2
Evangelios en conflicto: san Juan y santo Tomás[78]

Siempre he leído el evangelio de san Juan con fascinación y, a menudo, también con devoción. A los catorce años, tras incorporarme a una iglesia cristiana evangélica, hallé en las reuniones entusiastas y comprometidas, y en el evangelio de san Juan, que mis compañeros cristianos valoraban sobremanera, lo que yo entonces ansiaba: la seguridad de pertenecer al grupo adecuado, al verdadero «rebaño» que pertenecía sólo a Dios. Como muchos otros cristianos, yo consideraba que el de san Juan era el más espiritual de los cuatro evangelios, porque en este texto Jesús no sólo era un hombre, sino una presencia misteriosa y sobrehumana, y además decía a sus discípulos: «Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros».[79] En aquella época no me preocupaba por los mensajes de fondo subyacentes que pudieran resultarme molestos —como el hecho de que san Juan exprese alternativamente, por un lado, la seguridad de que Dios prodiga su amor generoso a aquéllos que creen y, por otro, las advertencias de que cualquiera que «no cree, condenado está ya»[80] a la muerte eterna. Tampoco meditaba yo sobre esas escenas en las que san Juan dice que Jesús se refería a los miembros de su propio pueblo («los judíos») como si fueran ajenos a él y, además, hijos del diablo.[81]

Sin embargo, no tardé mucho en aprender lo que cuesta la inclusión: los dirigentes de la iglesia a la que yo asistía nos exhortaban a no relacionarnos con los que no pertenecían a nuestra religión, salvo para convertirlos. Más tarde, cuando un íntimo amigo mío falleció en un accidente de automóvil a la edad de 16 años, mis compañeros evangelistas lamentaron la tragedia, pero afirmaron que, puesto que era judío y no «había renacido a la fe», estaba condenado para toda la eternidad. Me disgustó aquella interpretación que hicieron, con la que yo no estaba de acuerdo y, no hallando espacio para la discusión, me di cuenta de que ya no pertenecía a su mundo y abandoné aquella iglesia. Cuando fui a la universidad, decidí aprender griego con el fin de leer el Nuevo Testamento en su lengua original, esperando descubrir la fuente de su fuerza. Al leer aquellos concisos e intensos relatos en griego percibí los evangelios de una manera distinta y nueva, pasando a menudo la página para ver que sucedía después, como si nunca los hubiera leído con anterioridad. El hecho de poder leer en griego me permitió también conocer de primera mano los poemas de Homero, las obras de teatro de Sófocles y Esquilo, los himnos de Píndaro y las invocaciones de Safo. Así comencé a ver que muchos de aquellos escritos «paganos» eran asimismo literatura religiosa, si bien mostraban una sensibilidad religiosa diferente.

Después de estudiar en la universidad, aprendí danza en la Martha Graham School de Nueva York. Amaba la danza, pero seguía preguntándome qué era aquello que había encontrado en el cristianismo, que me resultaba a la vez tan irresistible y tan frustrante. Decidí buscar el «cristianismo real» —creyendo, como han creído tradicionalmente los cristianos, que podría encontrarlo sumergiéndome en las primeras fuentes cristianas, escritas poco después del tiempo en que Jesús y sus discípulos habían recorrido Galilea. Cuando me incorporé al programa de

doctorado de Harvard, me quedé asombrada al oír decir a otros estudiantes que los profesores Helmut Koester y George MacRae, que enseñaban la historia de los primeros tiempos del cristianismo, habían organizado archivos llenos de «evangelios» y «apócrifos» escritos durante los primeros siglos, siendo muchos de ellos textos secretos de los que yo nunca había oído hablar. Estos escritos, que contenían dichos, rituales y diálogos atribuidos a Jesús y a sus discípulos, se habían encontrado en 1945 en un escondrijo que contenía textos elaborados al comienzo de la era cristiana, y habían sido desenterrados cerca de Nag Hammadi, en el Alto Egipto.[82] Cuando mis compañeros de estudios y yo investigamos estas fuentes, descubrimos que ponían de manifiesto la existencia, dentro del movimiento cristiano, de una diversidad que las posteriores versiones «oficiales» de la historia del cristianismo habían suprimido de una manera tan eficaz, que nunca hasta entonces, hasta aquel momento y en la escuela para graduados de Harvard, habíamos tenido noticias de ella. En consecuencia, nos preguntábamos quién había escrito aquellos evangelios alternativos y cuándo se había hecho. La siguiente pregunta era: ¿cómo se relacionaban aquellos escritos con los evangelios y los demás textos del Nuevo Testamento que conocíamos, y en qué diferían de éstos?

Estos descubrimientos supusieron para nosotros un desafío no sólo intelectual, sino —al menos en mi caso— también espiritual. Yo había llegado a respetar la obra de algunos «padres de la Iglesia», como san Ireneo, obispo de Lyon (hacia el año 180), que había denunciado tales escritos secretos calificándolos como «abismo de locura y blasfemia contra Cristo».[83] Por consiguiente, esperaba que aquellos textos recientemente descubiertos estuviera amañados y fueran pretenciosos y triviales. Al contrario, me quedé sorprendida al hallar en algunos de ellos

una inesperada fuerza espiritual en afirmaciones como ésta que cito a continuación, correspondiente al evangelio de santo Tomás, y que fue traducida por el profesor MacRae: «Jesús dijo: "Cuando engendréis lo que está en vosotros, esto que tenéis os salvará, pero si no lo tenéis en vosotros, esto que no tenéis en vosotros os dará muerte"».[84] La fuerza de esta afirmación reside en que no nos dice qué es lo que tenemos que creer, sino que nos reta a descubrir lo que está escondido dentro de nosotros mismos; abrumada por la constatación, me di cuenta de que esta perspectiva resultaba, a mi parecer, una verdad evidente en sí misma.

En 1979 publiqué *Los evangelios gnósticos*,[85] una exploración preliminar del impacto producido por los descubrimientos de Nag Hammadi. Ahora, unos veinte años más tarde, muchos expertos dicen que estos textos pueden no ser «gnósticos»; ya que muchos de nosotros nos preguntamos qué significa este término tan sorprendente. En la medida en que *gnóstico* se refiera a alguien que «conoce», es decir, que busca un conocimiento a través de la experiencia, la palabra puede caracterizar a muchas de estas fuentes de una manera bastante precisa; pero, los «padres de la Iglesia» utilizaban más a menudo este término con una intención burlona para referirse a aquéllos a quienes pretendían dejar al margen por ser personas que afirmaban «saberlo todo». Un experto riguroso, como es Michael Williams, sugiere que deberíamos dejar de utilizar este término, y otra gran experta, Karen King, pone de relieve sus numerosas connotaciones.[86] No obstante, mi intención al escribir aquel libro fue plantear ciertas preguntas: ¿por qué decidió la Iglesia que aquellos textos eran «heréticos» y que sólo los evangelios canónicos eran «ortodoxos»? ¿Quién tomó aquellas decisiones y en qué circunstancias lo hizo? A medida que mis colegas y yo in-

vestigábamos para encontrar las respuestas, comencé a comprender los intereses políticos que configuraron el movimiento cristiano en sus primeros tiempos.

Gracias a la investigación emprendida desde entonces, en la que han participado muchos expertos de todo el mundo, lo que aquel libro pretendía ofrecer a manera de esbozo de la historia del cristianismo, esquemático y como hecho a carboncillo, se puede ver ahora con tanto detalle como si se mirara con un microscopio electrónico; con una claridad, unos detalles y una precisión considerablemente mayores. El tema en que me centro en el presente libro es el hecho de que ciertos dirigentes cristianos, desde el siglo II hasta el siglo IV, acabaron rechazando muchas otras fuentes de revelación y estableciendo el canon evangélico del Nuevo Testamento con los textos de san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan, junto con el «canon de la verdad», que se convirtió en el núcleo de los credos posteriores que han definido el cristianismo hasta nuestros días.

Cuando estaba trabajando con muchos otros expertos para editar y anotar aquellos textos de Nag Hammadi, nos dimos cuenta de que la investigación iba clarificando —y completando— gradualmente nuestros conocimientos sobre el origen del cristianismo. Lo que sucedió fue que, en vez de descubrir el «cristianismo primitivo» más puro y más sencillo que muchos de nosotros habíamos estado buscando, nos encontramos en medio de un mundo mucho más diverso y más complicado de lo que cualquiera de nosotros podía haber imaginado. Por ejemplo, muchos expertos están convencidos actualmente de que el evangelio de san Juan que se incorporó al Nuevo Testamento, escrito probablemente a finales del siglo I, surgió de un intenso debate sobre quién era, o es, Jesús.[87] Para mi sorpresa, después de pasar muchos meses comparando el evangelio de

san Juan con el evangelio de santo Tomás, que pudo haber sido escrito más o menos al mismo tiempo, he llegado a ver claro que el evangelio de san Juan se escribió en el fragor de una controversia para defender ciertos punto de vista sobre Jesús y rebatir otros.

Esta investigación ha contribuido a clarificar no sólo qué es lo que *defiende* el evangelio de san Juan, sino también a qué se *opone*. San Juan dice explícitamente que escribe «para que *creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida* en su nombre [el de Jesús]».[88] Aquello a lo que san Juan se opone, como veremos, incluye lo que enseña el evangelio de santo Tomás: que la luz de Dios no sólo brilla en Jesús, sino en cada uno de nosotros, al menos potencialmente. El evangelio de santo Tomás anima al oyente no tanto a *creer en Jesús*, como exige san Juan, sino más bien a *buscar el conocimiento de Dios* a través de la propia capacidad, que es un don de Dios, ya que todos hemos sido creados a imagen de él. Para los cristianos de generaciones posteriores, el evangelio de san Juan contribuyó a proporcionar el fundamento para una iglesia unificada, un fundamento que no se hallaba en el de santo Tomás, con su énfasis en la búsqueda personal de Dios.

Después de años de estudio, también he aprendido que, aunque el evangelio de san Juan está escrito con gran sencillez y fuerza, su significado no es en absoluto obvio. Incluso su primera generación de lectores (aproximadamente entre el año 90 y el 130 de la era cristiana) no llegó a estar de acuerdo sobre si el evangelio de san Juan era un verdadero evangelio o no lo era, ni sobre si debía formar parte del Nuevo Testamento.[89] Entre los primeros cristianos, aquéllos que defendían el evangelio de san Juan lo reverenciaban como el «evangelio del *logos*» —el evangelio de la palabra o razón (en griego, *logos*) divina— y se

burlaban de los que se oponían a él considerándolo «irracional» (*alogos,* carente de razón). Sus detractores, por el contrario, se apresuraron a señalar que la narración de san Juan difiere significativamente de los relatos de san Mateo, san Marcos y san Lucas. Cuando comparé el evangelio de san Juan con estos otros evangelios, observé que en ciertos aspectos esto es cierto y que algunas de estas diferencias son mucho más que variaciones sobre el tema.

Por ejemplo, en momentos cruciales de su relato, el evangelio de san Juan contradice el testimonio combinado de los otros evangelios del Nuevo Testamento. Ya hemos visto que el evangelio de san Juan difiere de los otros en la versión de los últimos días de Jesús; y, lo que es más, mientras san Mateo, san Marcos y san Lucas coinciden en que el *último* acto público de Jesús fue la expulsión de los mercaderes que hacían negocios en el templo, según san Juan éste fue su *primer* acto. Los otros tres evangelios dicen todos ellos que lo que finalmente indujo al sumo sacerdote y a sus aliados a arrestar a Jesús fue el ataque de éste contra los cambistas, cuando en Jerusalén

> entró [Jesús] en el Templo y empezó a echar fuera a los que en él estaban vendiendo y comprando, y derribó las mesas de los cambistas y los asientos de los que vendían las palomas, y no permitía que nadie transportara por el Templo mercancía alguna.[90]

San Marcos dice de este asombroso incidente: «Y lo oyeron los príncipes de los sacerdotes y los escribas, y andaban buscando el modo de quitarle la vida».[91] San Mateo y san Lucas coinciden con san Marcos en que las autoridades del templo habían arrestado a Jesús poco después.

Sin embargo, san Juan sitúa este acto culminante al *principio* de su relato, para sugerir que toda la misión de Jesús consistía

en purificar y transformar el culto de Dios. San Juan también aumenta la violencia de la escena cuando añade que Jesús, «habiendo formado con cuerdas una especie de azote, los arrojó a todos del Templo».[92] A diferencia de los otros escritores de los evangelios, san Juan no menciona que este hecho tuviera repercusiones inmediatas, probablemente porque, si Jesús hubiera sido arrestado en aquel momento, ya no habría tenido historia alguna que contar. Para justificar la detención de Jesús, san Juan inserta al final de su relato una sorprendente historia que no aparece en ninguno de los otros evangelios: la narración de cómo Jesús resucitó a su amigo Lázaro, lo cual alarmó tanto a las autoridades que éstas decidieron matar a Jesús y además, añade san Juan, los príncipes de los sacerdotes «pensaron en matar asimismo a Lázaro».[93]

San Juan intenta con la historia de la resurrección de Lázaro, como con su versión de la «purificación del Templo», llegar a unos significados más profundos. Como dice san Juan, los príncipes de los sacerdotes habían arrestado a Jesús, no porque le consideraran un alborotador que había causado disturbios en el Templo, sino porque reconocían y temían en secreto su poder, un poder que era capaz incluso de resucitar a los muertos. San Juan representa a Caifás, el sumo sacerdote, argumentando ante el consejo judío que «si le dejamos así, *todos creerán en él*, y vendrán los romanos y destruirán nuestros lugares sagrados y a nuestro pueblo».[94] Según san Juan, esta oposición no fue en absoluto algo que quedó en el pasado, sino que incluso en su propia época, unos sesenta años después de la muerte de Jesús, los que se oponían al maestro y a sus seguidores seguían temiendo que «todos creyeran en él». Así, mientras el evangelio de san Juan presenta divergencias con respecto a los otros evangelios por lo que dice y por cómo lo dice, el brillante maes-

tro egipcio llamado Orígenes, que vivió a principios del siglo III y se convirtió en uno de los primeros defensores de san Juan, afirma que «aunque no siempre dice la verdad *literalmente*, siempre la dice *desde un punto de vista espiritual*».[95] Orígenes escribe que el autor del evangelio de san Juan había elaborado una narración aparentemente simple, pero de una simplicidad engañosa, que, como la buena arquitectura, soportaba un peso enorme.

El evangelio de san Juan también difiere de los de san Mateo, san Marcos y san Lucas en un segundo aspecto —mucho más importante—, ya que san Juan sugiere que Jesús no es meramente un siervo humano de Dios, sino Dios mismo revelado en forma humana. San Juan dice que «los judíos» intentaron matar a Jesús y lo justificaban con la siguiente acusación: «porque siendo tú, como eres, hombre, te haces a ti mismo Dios».[96] Pero san Juan creía que Jesús *era realmente* Dios en forma humana; en este sentido, san Juan relata cómo Tomás, uno de los doce apóstoles, reconoció finalmente a Jesús, cuando se lo encontró resucitado de la muerte, y exclamó: «¡Señor mío y Dios mío!»[97] En uno de los primeros comentarios que se escribieron sobre el evangelio de san Juan (hacia el año 240 de la era cristiana), Orígenes se siente obligado a matizar que los otros evangelios describen a Jesús como un *ser humano*, y «ninguno de ellos habla claramente de su *divinidad*, como lo hace el de san Juan».[98]

Pero ¿no dicen también los otros evangelios que Jesús es Dios? ¿No es cierto que san Mateo y san Marcos, por ejemplo, llaman a Jesús «hijo de Dios», y que esto significa que Jesús es prácticamente —casi *genéticamente*— lo mismo que Dios? Como la mayoría de las personas que se han familiarizado con la tradición cristiana, yo suponía que todos los evangelios dicen

lo mismo o, como mucho, presentan variaciones sobre el mismo tema. Como resulta que san Mateo, san Marcos y san Lucas comparten una perspectiva similar, los expertos se refieren a estos evangelios dándoles el nombre de evangelios sinópticos (literalmente: «que ven juntos»). Fue al llegar a la escuela para graduados de Harvard, cuando, al ponerme a investigar cada evangelio, en la medida de lo posible dentro de su contexto histórico, me di cuenta por primera vez de lo radical que es la afirmación de san Juan, cuando dice que Jesús es la manifestación de Dios en forma humana.

Aunque san Marcos y los demás evangelistas utilizan denominaciones que los cristianos suelen tomar hoy en día como indicadoras de la divinidad de Jesús, tales como «hijo de Dios» y «Mesías», en la época de san Marcos estas denominaciones designaban roles *humanos.*[99] Los cristianos que las tradujeron quince siglos más tarde creyeron que dichas denominaciones demostraban que Jesús estaba relacionado de forma única con Dios y, en consecuencia, las escribieron con mayúsculas, convención lingüística que no existe en griego. No obstante, lo más probable es que los contemporáneos de san Marcos vieran a Jesús como un *hombre*; aunque, como dice san Marcos, fuera un hombre dotado del poder del Espíritu Santo y designado por la divinidad para reinar en el reino de Dios que había de venir.

Sin embargo, como veremos más adelante, después de que los evangelios de san Mateo, san Marcos y san Lucas se unieran al evangelio de san Juan y a las epístolas de san Pablo para formar el «Nuevo Testamento» —proceso que se llevó a cabo a lo largo de unos doscientos años (aproximadamente desde el año 160 hasta el 360 de la era cristiana)—, la mayoría de los cristianos acabaron leyendo aquellos primeros evangelios desde la perspectiva del de san Juan, llegando a encontrar así en todos

ellos evidencias que apoyaban la convicción de san Juan según la cual Jesús es «Señor y Dios».[100] Sin embargo, los evangelios descubiertos en 1945 en el Alto Egipto ofrecen unas perspectivas diferentes. Porque, si los evangelios de san Mateo, san Marcos y san Lucas se hubieran unido, por ejemplo, al evangelio de santo Tomás en vez de al de san Juan, o si los de san Juan y santo Tomás hubieran sido *ambos* incluidos en el canon del Nuevo Testamento, los cristianos probablemente habrían leído los tres primeros evangelios de una manera bastante diferente. Los evangelios de santo Tomás y san Juan dan indicios de la existencia de distintos grupos de seguidores de Jesús que, hacia finales del siglo I, habrían estado inmersos en debates, o incluso discusiones, entre unos y otros. Lo que debatían entonces es lo siguiente: quién es Jesús y cuál es la «buena nueva» (en griego *euangelion*, «evangelio») que nos trae.

El evangelio de santo Tomás contiene las enseñanzas que veneraban los «cristianos de santo Tomás», un grupo que se constituyó al parecer entre los primeros cristianos durante el siglo I, de manera similar a los grupos que seguían los evangelios de san Mateo, san Lucas y san Juan. Lo que asombró a los expertos cuando leyeron por primera vez el evangelio de santo Tomás, en la década de 1940, fue que, aunque contiene muchos mensajes de Jesús que san Lucas y san Mateo incluyeron también en sus respectivos evangelios, recoge además *otros* mensajes que parecen derivarse de una tradición diferente de la transmitida por los evangelios sinópticos.[101] Aunque no sabemos dónde se escribió el evangelio de santo Tomás, muchos expertos, tras reconocer nombres asociados con Siria, piensan que se originó allí. Los *Hechos de santo Tomás* (alrededor del año 200 de la era cristiana), escritos probablemente en siríaco, indican que fue santo Tomás quien evangelizó la India,[102] dándose el

hecho de que hasta el momento actual ha habido en la India cristianos de santo Tomás, que consideran a santo Tomás el fundador de su fe. Aunque san Mateo, san Marcos y san Lucas lo mencionan entre «los doce» apóstoles, Tomás no es un nombre propio, sino que significa «gemelo» en arameo, la lengua que supuestamente hablaba Jesús. Como demuestra el profesor Helmut Koester, aunque este discípulo fuera llamado por su apodo arameo, el propio evangelio explica que su nombre de pila era Judas (pero sus admiradores especifican: «no Iscariote»). Dado que este discípulo era conocido por el nombre de Tomás, tanto el evangelio de santo Tomás como el de san Juan traducen este nombre al griego, explicando a sus lectores griegos que este discípulo es «el llamado Dídimo», que es la palabra griega que significa «gemelo».[103]

Como veremos más adelante, san Juan probablemente sabía cuáles eran las enseñanzas del evangelio de santo Tomás, aunque no conociera el texto propiamente dicho. Muchas de las enseñanzas contenidas en el evangelio de san Juan que difieren de las que se encuentran en los evangelios de san Mateo y san Lucas se parecen mucho a lo que se dice en el evangelio de santo Tomás: de hecho, lo primero que impresionó a los expertos que compararon estos dos evangelios fue su grado de similitud. Por ejemplo, tanto san Juan como santo Tomás parecen suponer que el lector ya conoce la historia básica que relatan san Marcos y los otros, y cada uno de ellos afirma ir más allá de dicha historia y revela lo que Jesús enseñó a sus discípulos en privado. Cuando, por ejemplo, san Juan dice lo que sucedió la noche en que Judas traicionó a Jesús, este evangelista inserta en su relato casi cinco *capítulos* de enseñanzas que aparecen exclusivamente en su evangelio: los llamados discursos de despedida de los capítulos que van del 13 hasta el 18, que son diálogos ín-

timos entre los discípulos y Jesús, así como gran cantidad de monólogos. De manera similar, el evangelio de santo Tomás, como ya hemos indicado, afirma ofrecer «los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho», y que «ha escrito Dídimo Judas Tomás».[104]

San Juan y santo Tomás ofrecen unos relatos similares de lo que Jesús enseñó en privado. A diferencia de san Mateo, san Marcos y san Lucas, que dicen que Jesús advirtió de la venida del «final de los tiempos», tanto san Juan como santo Tomás dicen, por el contrario, que dirigió a sus discípulos hacia el principio de los tiempos —hacia el relato de la creación que figura en Génesis I— e identifican a Jesús con la luz divina que nació «al principio».[105] Santo Tomás y san Juan dicen ambos que esta luz primera conecta a Jesús con el universo en su totalidad, ya que, como dice san Juan, «Al principio era el Verbo [logos; o la luz]… Todo se hizo mediante él».[106] El profesor Koester ha indicado con detalle estas similitudes y concluye que estos dos autores partieron de fuentes comunes.[107] Mientras san Mateo, san Marcos y san Lucas identifican a Jesús con un agente humano de Dios, en cambio san Juan y santo Tomás lo caracterizan como la propia luz de Dios en forma humana.

No obstante, a pesar de las similitudes, los autores de estos dos evangelios enfocan las enseñanzas privadas de Jesús desde puntos de vista claramente distintos. Para san Juan, lo que hace único a Jesús es su identificación con la luz que nació «al principio», el «Hijo Unigénito» de Dios. San Juan le llama la «luz verdadera que alumbra a todo ser humano»,[108] y cree que Jesús es el único que trae una luz divina a un mundo que sin él estaría sumergido en las tinieblas. San Juan dice que podemos sentir a Dios sólo a través de la luz divina encarnada en Jesús. Sin embargo, ciertos pasajes del evangelio de santo Tomás llegan a

una conclusión bastante diferente: que toda la humanidad comparte la luz divina encarnada en Jesús, ya que todos estamos hechos «a imagen de Dios».[109] Así, santo Tomás expresa lo que mil años más tarde llegó a ser un tema central del misticismo judío —y, posteriormente, del misticismo cristiano también—: que la «imagen de Dios» está escondida dentro de cada uno de nosotros, aunque la mayoría de los seres humanos sigue sin ser consciente de su presencia.

Unas interpretaciones de la presencia de Dios que podían haber sido complementarias, por el contrario llegaron a rivalizar entre sí; porque, al afirmar que sólo Jesús encarna la luz divina, san Juan pone en tela de juicio la afirmación de santo Tomás, según la cual esta luz puede estar presente en cualquier ser humano. Por supuesto, fue el punto de vista de san Juan el que prevaleció y ha configurado desde entonces el pensamiento cristiano. Esto se debe a que, después de que la doctrina de san Juan fuera unida a los otros tres evangelios para formar el Nuevo Testamento, su visión de Jesús llegó a dominar e incluso a definir lo que *llamamos* doctrina cristiana. Algunos cristianos que defendieron el «evangelio cuádruple»[110] —de san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan— contenido en el Nuevo Testamento denunciaron el tipo de doctrina que se encontraba en el evangelio de santo Tomás (junto con muchos otros textos que denominaron «secretos e ilegítimos»)[111] e hicieron un llamamiento a los creyentes para que rechazaran aquella doctrina por ser *herética*. Cómo sucedió esto y qué significado tiene para la historia de la tradición cristiana es lo que este libro quiere examinar.

Para valorar el tremendo salto que dio san Juan —y también santo Tomás—, hemos de recordar cómo caracterizan a Jesús los evangelios de san Mateo, san Marcos y san Lucas. El más

antiguo de estos evangelios, el de san Marcos, escrito más o menos cuarenta años después de la muerte de Jesús (hacia el año 70 de la era cristiana), presenta como misterio central la cuestión de quién es Jesús. San Marcos relata cómo los discípulos de Jesús discutieron —y descubrieron— el secreto de su identidad:

> Partió Jesús con sus discípulos a las aldeas de Cesarea de Filipo; y, en el camino, interrogaba a sus discípulos, diciendo: «¿Quién dicen las gentes que soy yo?». Ellos le respondieron: «Unos dicen que Juan el Bautista, otros que Elías, otros que uno de los profetas…» «Y vosotros», replicó Jesús, «¿quién decís que soy yo?». Pedro, respondiendo por todos, le dice: «Tú eres el Mesías».[112]

A continuación, san Marcos muestra inmediatamente cómo Pedro, aunque veía acertadamente a Jesús como el *messiah* de Dios, literalmente «el ungido» —el hombre designado para ser el futuro rey de Israel—, no comprende lo que va a suceder. Cuando Jesús les explica que debe sufrir y morir, Pedro protesta alarmado, ya que lo que él espera del «ungido» por Dios no es que muera, sino que sea coronado y entronizado en Jerusalén.

En la desolada escena de la crucifixión, san Marcos explica cómo Jesús exclamó que Dios le había abandonado, emitió un grito final inarticulado y murió; un centurión romano que le vio morir declaró: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios».[113] Aunque para alguien no judío, como el centurión, «hijo de Dios» podía significar un ser divino, los primeros seguidores de Jesús, como san Marcos, eran judíos y entendían que «hijo de Dios», como «mesías», se refería al rey humano de Israel. Durante las antiguas ceremonias de coronación en Isra-

el, el futuro rey era ungido con óleo para demostrar así el favor divino, mientras un coro que cantaba uno de los salmos ceremoniales proclamaba que, al ser coronado, el rey se convertía en el representante de Dios, su «hijo» humano.[114] Así, cuando san Marcos comienza su evangelio diciendo «Principio del evangelio de *Jesús, el Cristo, el hijo de Dios»,*[115] está anunciando que Dios ha elegido a Jesús para que sea el futuro rey de Israel. Dado que san Marcos escribe en griego, traduce el término hebreo *messiah* como *christos* (que significa «el ungido»), que luego, al pasar al castellano, se convierte en «Jesucristo».

En el evangelio de san Marcos, Jesús también se define a sí mismo como «hijo de hombre», una expresión cuyo significado es ambiguo. A menudo, en la Biblia hebrea «hijo de hombre» no significa más que «ser humano» (en hebreo, *ben adam* significa «hijo de Adán»), Por ejemplo, el profeta Ezequiel dice que el Señor se dirigió a él repetidas veces llamándole «hijo del hombre», lo cual se suele traducir como «mortal»,[116] por lo que, cuando el Jesús del evangelio de san Marcos se llama a sí mismo «hijo de hombre», puede que también quiera decir sencillamente «ser humano». Sin embargo, los contemporáneos de san Marcos que estaban familiarizados con la Biblia hebrea pueden haber reconocido también la expresión «hijo de hombre» como referida a la persona misteriosa que vio el profeta Daniel en una visión en la que dicha persona comparecía ante el trono de Dios para ser investida de poder:

> Proseguí viendo en las visiones nocturnas y he aquí que había alguien parecido a un *hijo de hombre* que venía con las nubes del cielo, y llegó hasta el anciano de los días y fue llevado ante él. Y se le concedió dominio, gloria e imperio, y todos los pueblos, naciones y len-

> guas le sirvieron… un dominio eterno, que no pasará, y su reino no será destruido.[117]

San Marcos dice que cuando el sumo sacerdote estaba interrogando a Jesús, le conminó a que dijera «si tú eres el Cristo, el Hijo de Dios», a lo que Jesús respondió: «Sí, yo soy, tú lo has dicho, y aún os declaro que veréis al Hijo del hombre… *venir con las nubes del cielo*».[118] Así pues, según san Marcos, Jesús no sólo reclamó para sí los títulos propios del rey de Israel («mesías», «hijo de Dios»), sino que citó realmente la visión de Daniel para sugerir que él —o quizás algún otro cuya venida preveía— era aquel «hijo del hombre» que el profeta vio ante el trono de Dios en el cielo. San Mateo y san Lucas siguen a san Marcos en la descripción de Jesús como futuro rey («mesías», «hijo de Dios») y, al mismo tiempo, como mortal investido de poder divino («hijo del hombre»).

Sin embargo, ninguno de estos títulos aclara con precisión quién era Jesús. Por el contrario, los autores de los evangelios invocan todo un racimo de términos tradicionales para expresar su profunda convicción de que Jesús de Nazaret fue un hombre elevado a un estatus único, incluso sobrenatural. No obstante, san Lucas plantea que fue estando Jesús ya muerto, cuando Dios lo devolvió a la vida en un acto de favor sin precedentes, y así *ascendió* a Jesús, por decirlo de algún modo, no sólo a la categoría de «mesías», sino también a la de «Señor», nombre que la tradición judía reserva normalmente y de manera estricta para el propio Señor Dios. Según el relato de san Lucas, escrito diez o veinte años después que el de san Marcos, san Pedro se atreve a anunciar a los «hombres de Jerusalén» que únicamente Jesús, entre todos los seres de la raza humana, regresó vivo después de la muerte y que esto demuestra que

«Dios *ha constituido Señor y Cristo* a este Jesús al que vosotros crucificasteis».[119]

Sin embargo san Juan, que escribió aproximadamente una década más tarde que san Lucas, inicia su evangelio con un poema en el que sugiere que Jesús no es en absoluto humano, sino el divino y eterno Verbo de Dios en *forma* humana («Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios»)[120] El autor al que llamamos san Juan sabía probablemente que no era el primer cristiano —y ciertamente no el único— que creía que Jesús era en cierto modo divino. Unos cincuenta años antes, el apóstol san Pablo, probablemente citando un himno anterior, había dicho sobre Jesús que

> aun *estando en forma de Dios, no consideró usurpación el ser igual a Dios*, pero se despojó totalmente a sí mismo, *tomando forma de siervo, haciéndose semejanza de hombre*.[121]

A diferencia de san Lucas, que describe a Jesús como un hombre que ha ascendido al estatus divino, san Juan, al igual que el himno que cita san Pablo, lo describe, por el contrario, como un ser divino que desciende a la tierra —temporalmente— para adoptar *forma* humana. En otro lugar, san Pablo declara que es el Espíritu Santo el que inspira a aquéllos que creen que «¡Jesús es el Señor!»[122] Sesenta años después, uno de los admiradores de san Pablo, el obispo sirio Ignacio de Antioquía, previendo su inminente martirio, escribió que ansiaba apasionadamente «imitar el sufrimiento de mi Dios»;[123] es decir, de Jesús. Por lo tanto, Plinio, el gobernador romano de Bitinia, en Asia Menor, tenía razón probablemente cuando, después de investigar a las personas sospechosas que había en su provincia, escribió al emperador Trajano (alrededor del año 115) que los cris-

tianos «cantan un himno a Jesús como si éste fuera un dios»;[124] quizás fuera el mismo himno que conocía san Pablo.

Ésta es la razón por la que algunos historiadores, después de comparar el evangelio de san Marcos (escrito entre el año 68 y el 70 de la era cristiana) con los evangelios de san Mateo y san Lucas (escritos aproximadamente entre los años 80 y 90), y luego con el de san Juan (escrito más o menos entre el año 90 y el 100), han pensado que el evangelio de san Juan representa una transición de una cristología inferior a una superior: una visión de Jesús cada vez más elevada. Estos historiadores señalan que estos criterios se desarrollaron a partir del siglo I y culminaron en frases como las que encierra el credo de Nicea, en el que se proclama que Jesús es «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero».

Sin embargo, la doctrina cristiana relativa a Jesús no sigue una simple pauta evolutiva. Aunque las formulaciones de san Juan han sido prácticamente las que han definido la doctrina cristiana ortodoxa durante casi dos mil años, en su época no fueron sin embargo universalmente aceptadas. Mientras las proclamas sobre la divinidad de Jesús hechas por san Pablo y san Juan sobrepasan las de san Marcos, san Lucas y san Mateo, el evangelio de santo Tomás, que quizás se escribió más o menos al mismo tiempo que el de san Juan, adopta un lenguaje similar para expresar algo bastante diferente. Empezaremos por examinar primero el evangelio de santo Tomás, dado que este evangelio diverge con respecto a la pauta más conocida del de san Juan.

Deberíamos tener en cuenta que, aunque estoy utilizando aquí los nombres tradicionales —santo Tomás y san Juan, y el término habitual *autor*—, nadie sabe quién escribió realmente estos evangelios. Algunos expertos han observado que, fuera

quien fuera el que reunió los dichos que constituyen el evangelio de santo Tomás, es posible que no fuera tanto un autor como un recopilador —o varios recopiladores— que, en vez de *componer* estos dichos, sencillamente *recogieron* los dichos tradicionales y los pusieron por escrito.[125] Así pues, en el evangelio de santo Tomás, como en los de san Juan, san Mateo y san Lucas, encontramos a veces dichos que parecen contradecirse unos con otros. Por ejemplo, tanto san Juan como santo Tomás recogen algunos dichos en los que se sugiere que son muy pocos los que llegan a conocer a Dios: unos pocos elegidos. Estos dichos reflejan la doctrina tradicional sobre la opción divina, afirmando que Dios elige a los que son capaces de conocerle,[126] mientras que el conjunto de dichos que yo considero claves para interpretar el evangelio de santo Tomás sugieren, por el contrario, que todos los seres humanos han recibido en la creación una capacidad innata para conocer a Dios. No sabemos casi nada sobre la persona a la que llamamos santo Tomás, salvo que, como los evangelistas que escribieron los evangelios del Nuevo Testamento, escribió en nombre de un discípulo, intentando aparentemente transmitir «el evangelio» tal como este discípulo se lo enseñó. Así pues, como ya hemos indicado, santo Tomás parece asumir que sus oyentes están ya familiarizados con la historia que relata san Marcos sobre cómo descubrió san Pedro el secreto de la identidad de Jesús al decirle «tú eres el Mesías». Cuando san Mateo repite esta historia, añade que Jesús bendijo a san Pedro por la exactitud de su reconocimiento: «Dichoso eres tú, Simón, hijo de Jonás, porque ni carne ni sangre te lo descubrieron, sino mi Padre que está en los cielos».[127]

Santo Tomás relata la misma historia de una manera diferente. Según él, cuando Jesús pregunta «¿A quién me asemejo?», no recibe una, sino tres respuestas de varios discípulos.

San Pedro es el primero que da, en efecto, la misma respuesta que aparece en los evangelios de san Marcos y san Mateo: «Te asemejas a un *ángel justo*», una frase que puede ser la traducción del término hebreo *messiah* («un ungido») para la audiencia grecoparlante a la que se dirige santo Tomás. El discípulo Mateo responde a continuación: «Te asemejas a *un filósofo sabio*», una frase que intenta quizás transmitir el término hebreo *rabbi* («maestro») en un lenguaje que cualquier gentil pudiera entender. (Este discípulo es aquel del que se cree tradicionalmente que escribió el evangelio de san Mateo, que, más que ningún otro, describe a Jesús como un rabino). Pero cuando un tercer discípulo, el propio santo Tomás, responde a la pregunta de Jesús, su respuesta frustra las dos anteriores: «Maestro, mi boca no será capaz en absoluto de hacer que yo diga a quién te asemejas». Jesús replica: «Yo no soy tu maestro, puesto que has bebido y te has embriagado del pozo que bulle, que yo mismo he excavado».[128] Jesús no niega lo que san Pedro y san Mateo han dicho, pero deja implícito que sus respuestas representan niveles inferiores de conocimiento. A continuación, se lleva a santo Tomás aparte y le revela sólo a él tres dichos tan secretos que no pueden ser escritos, ni siquiera en este evangelio lleno de «dichos secretos»:

> Y [Jesús] lo tomó [a santo Tomás], y se separó del grupo, y le dijo tres palabras. Cuando Tomás volvió hacia sus compañeros, éstos le preguntaron: «¿Qué te ha dicho Jesús?» Tomás les dijo: «Si yo os dijera tan sólo una de las palabras que me ha dicho, cogeríais piedras para arrojarlas contra mí; y de esas piedras saldría un fuego que os consumiría».[129]

Aunque santo Tomás no revela aquí cuáles son esas «palabras secretas» por las que los otros le apedrearían por blasfemo

hasta matarlo, sí da a entender que estos secretos revelan sobre Jesús y sobre su mensaje más de lo que *tanto* san Pedro *como* san Mateo pueden comprender o conocer.

Entonces, ¿qué es el evangelio —la buena nueva— según santo Tomás? ¿En qué difiere de lo que se dice en los evangelios sinópticos de san Marcos, san Mateo y san Lucas? San Marcos inicia su evangelio en el momento en que Jesús anuncia «la buena nueva del reino de Dios», y este evangelista relata cómo Jesús, tras ser bautizado por san Juan el Bautista, ve «los cielos abiertos» y cómo el espíritu de Dios desciende sobre él.[130] A continuación, después de que el espíritu divino le condujera al desierto para enfrentarlo en una lucha con Satanás, Jesús regresa triunfante anunciando su primer y urgente mensaje: «Se acerca el Reino de Dios: convertíos y creed en la buena nueva».[131] Según san Marcos, Jesús dice que este reino llegará en vida de sus discípulos: «Hay algunos de los que están aquí que no morirán… hasta que hayan visto… venir lleno de poder el reino de Dios».[132] Más tarde, en Jerusalén, mientras sus discípulos admiran los relucientes muros del gran Templo, Jesús pregunta: «¿Veis estas grandes construcciones?… pues no ha de quedar aquí piedra sobre piedra; todo será derribado».[133]

Al oír que Jesús anuncia la llegada del reino de Dios —un acontecimiento que destruirá todo y transformará el mundo—, Pedro, Santiago, Juan y Andrés le preguntan en privado cuándo sucederán estas cosas. Jesús no especifica el día pero les dice cuáles serán los «signos de los tiempos» que indicarán la proximidad de dicho fenómeno. Predice que oirán «guerras y rumores de guerras»; terremotos y hambrunas iniciarán «los dolores de parto del Mesías», y advierte a sus seguidores que serán «azotados en las sinagogas», presentados ante «gobernadores y reyes», traicionados por miembros de sus familias y «odiados

por todos». Aún peor: el gran Templo de Jerusalén será profanado y reducido a ruinas, riadas de refugiados huirán de la ciudad: «serán aquellos días de una tribulación como no la ha habido igual desde el principio de la creación… hasta ahora, ni de cierto la volverá a haber».[134] Posteriormente, dice san Marcos, Jesús predijo que «el sol se oscurecerá y la luna no dará su luz; y se verá caer las estrellas del firmamento» mientras la gente ve en el cielo los acontecimientos sobrenaturales pronosticados por el profeta Daniel, que habló del «"Hijo del hombre que viene entre nubes" con gran fuerza y gloria».[135] Solemnemente, Jesús advierte a sus discípulos: «en verdad os digo que no pasará esta generación hasta que suceda todo esto»; sobre todo les advierte: «Atended, vigilad».[136]

Sin embargo, según el evangelio de santo Tomás y el de san Juan, Jesús revela que el reino de Dios, que muchos creyentes, incluido san Marcos, esperan ver llegar en el futuro, no sólo «va a venir», sino que ya está aquí, se trata de una realidad espiritual inmediata y continua. Según san Juan, Jesús anuncia que el día del Juicio Final, que los profetas llaman «el día del Señor», «vendrá *y ya es ahora»,*[137] *y* añade que la «resurrección de los muertos» también puede producirse en el momento presente. Cuando Jesús consuela a sus amigas Marta y María por la muerte de su hermano Lázaro y les pregunta si creen que resucitará de entre los muertos, Marta expresa la esperanza de los piadosos, diciendo: «Sé que resucitará en la resurrección del último día».[138] Pero en el evangelio de san Juan, Jesús deja a todos asombrados cuando procede inmediatamente a resucitar a Lázaro, que llevaba cuatro días muerto, llamándole para que saliera vivo de su sepulcro. Por lo tanto, la gran transformación esperada para el final de los tiempos puede suceder —y sucede— aquí y ahora.

Según el evangelio de santo Tomás, el propio «Jesús viviente» desautoriza a aquéllos que confunden el reino de Dios con algún lugar de este mundo o con un acontecimiento futuro:

> Jesús dijo: «Si os dicen vuestros guías: "Mirad, el reino está en el cielo", entonces los pájaros del cielo os precederán… Si os dicen, "Está en el mar", entonces los peces os precederán».[139]

Aquí, el Jesús del evangelio de santo Tomás ridiculiza a ciertos líderes cristianos cuyos nombres no menciona; entre ellos quizás estuviera el propio san Pedro, o san Marcos, su discípulo, porque es en el evangelio de san Marcos donde los abrumados discípulos preguntan a Jesús cuáles eran las «señales del final» que debían buscar, y Jesús les toma en serio la pregunta, advirtiéndoles de los acontecimientos inquietantes que estaban por llegar, y concluye exhortándoles a estar «atentos y vigilantes».[140] Pero santo Tomás afirma que Jesús dijo en secreto una cosa diferente:

> Sus discípulos le preguntaron: «¿Qué día tendrá lugar la resurrección de los muertos y qué día vendrá el mundo nuevo?» Él les dijo: «Lo que esperáis ha llegado, pero vosotros no lo conocéis».[141]

Cuando preguntaron de nuevo «¿Qué día vendrá el Reino?», el Jesús del evangelio de santo Tomás dice:

> No vendrá mientras se esté esperando, ni será cuestión de decir «Mirad, aquí está», o «allá está»; sino que el Reino del Padre está diseminado sobre toda la Tierra, pero los hombres no lo ven.[142]

El evangelio de san Lucas tiene pasajes en los que se sugiere que otros creyentes coinciden con santo Tomás en que el reino de Dios está en cierto modo presente aquí y ahora; de hecho,

san Lucas ofrece una versión alternativa de la misma afirmación:

> Preguntado por los fariseos cuándo vendría el reino de Dios, [Jesús] les contestó diciendo: «El reino de Dios no vendrá con unas señales que puedan observarse, ni tampoco dirá la gente: "¡Helo aquí!" o "¡Helo allá!", porque, en efecto, el reino de Dios está dentro de vosotros».[143]

Algunos han interpretado que la expresión «dentro de vosotros» significa que el reino está entre los discípulos durante todo el tiempo que Jesús está con ellos, mientras otros entienden que significa que el reino de Dios está encarnado no sólo en Jesús, sino en cada persona. La nueva versión estándar revisada [*New Revised Standard Versión*] de la Biblia adopta la primera interpretación: que sólo Jesús encarna el reino de Dios. Sin embargo, hace un siglo, en un libro titulado *El reino de Dios está en vosotros*, León Tolstoi urgía a los cristianos a renunciar a la coacción y la violencia con el fin de hacer realidad el reino de Dios aquí y ahora. Thomas Merton, escritor y monje trapense del siglo XX, coincidía con Tolstoi, pero no interpretaba el reino de Dios de una forma práctica, sino mística.[144]

Así pues, en ciertos pasajes el evangelio de santo Tomás interpreta el reino de Dios como lo harían Tolstoi y Merton casi dos mil años más tarde. El evangelio de María Magdalena, descubierto también en Egipto, pero en 1896, unos cincuenta años antes del hallazgo de Nag Hammadi, se hace eco de este tema: Jesús dice a sus discípulos «Vigilad para que nadie os extravíe diciendo "¡Helo aquí!" o "¡Helo allí!", pues el hijo del hombre está dentro de vosotros mismos. ¡Seguidlo!»[145] No obstante, después de incluir su versión de este dicho en un lugar determinado dentro de su evangelio, san Lucas se retracta de su postura y

concluye su relato con el mismo tipo de advertencias apocalípticas que aparecen en el evangelio de san Marcos: el Hijo del Hombre no es una presencia divina que se halla dentro de todos nosotros, sino un juez aterrador que vendrá para citar a todos el día de la ira, y este día, según advierte el Jesús del evangelio de san Lucas, puede que

> os venga encima de repente…, porque vendrá como un lazo sobre todos los que habitan en la faz de la universa tierra. Velad en todo tiempo, pidiendo que podáis escapar de todas estas cosas que han de suceder y consigáis presentaros delante del Hijo del hombre.[146]

Sin embargo, los evangelios de santo Tomás y san Juan hablan para aquéllos que entienden el mensaje de Jesús de una manera bastante diferente. Ambos dicen que, en vez de advertir a sus discípulos de la llegada del *final de los tiempos,* Jesús les indica que miren hacia el *principio*. San Juan inicia su evangelio con el famoso prólogo en que describe el principio del universo, cuando «el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios».[147] San Juan se refiere, por supuesto, a los versículos iniciales del Génesis: «en un principio» había un vacío enorme y sin forma, había tinieblas y «el abismo», o unas aguas profundas, y «un viento [o el espíritu] de Elohim se cernía sobre la faz de las aguas».[148] No obstante, antes de que existieran el sol, la luna o las estrellas, existió la luz, antes que todo lo demás: «Y dijo Elohim, "¡Haya luz!", y hubo luz».[149] Consecuentemente, san Juan identifica a Jesús no sólo con la *palabra* que Dios pronunció, sino también con la *luz* divina que Dios creó —lo que san Juan llama «la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene al mundo».[150]

El Jesús de santo Tomás desafía también a aquéllos que insisten en preguntarle cuál será su «final»: «¿Habéis descubierto ya

el comienzo y, por eso, estáis buscando el final?» En esta cuestión, también les aconseja remontarse al comienzo, porque «… allí estará el fin. Feliz el que se sitúe en el comienzo, pues conocerá el fin y no gustará la muerte»;[151] es decir, volverá al estado luminoso de la creación, el que existía antes de la caída. Santo Tomás, como san Juan, identifica a Jesús con la luz que existió antes de los albores de la creación. Según el evangelio de santo Tomás, Jesús dice que esta luz primera no sólo hizo que comenzara a existir todo el universo, sino que brilla todavía en todo lo que vemos y tocamos. Porque esta luz primera no es simplemente una energía impersonal, sino un ser que habla con voz humana, con la voz de *Jesús*:

> Jesús dijo: «Yo soy la Luz. La que está por encima de todos. Yo soy el Todo. El Todo provino de mí y el Todo ha llegado a mí. Llegad a un madero. Yo estoy allí. Levantad la piedra y me encontraréis allí».[152]

Sin embargo, a pesar de las similitudes entre las versiones de las enseñanzas secretas de Jesús que dan san Juan y santo Tomás, cuando las examinamos más detenidamente, comenzamos a ver que la manera en que san Juan entiende el «camino» de Jesús es diametralmente opuesta a la de santo Tomás en la siguiente cuestión práctica y crucial: ¿cómo podemos encontrar esa luz? Examinemos primero el evangelio de santo Tomás.

El evangelio de santo Tomás ofrece sólo unas claves crípticas —no respuestas— para aquéllos que buscan el camino hacia Dios. El «Jesús viviente» de santo Tomás incita a sus oyentes a encontrar el camino por sí mismos: «Jesús dijo: “El que encuentre la interpretación de estos dichos no gustará la muerte”»,[153] advierte a sus discípulos de que esta búsqueda les perturbará y les asombrará: «Jesús dijo: “Que el que busca no cese en su búsqueda hasta que encuentre, y cuando encuentre, se

turbará, y cuando se turbe, se maravillará y reinará sobre el Todo"».[154] Por lo tanto, una vez más Jesús anima a aquéllos que buscan, diciéndoles que disponen ya de los recursos internos necesarios para encontrar lo que están buscando: «Jesús dijo: "Cuando engendréis lo que está en vosotros, esto que tenéis os salvará, pero si no lo tenéis en vosotros, esto que no tenéis en vosotros os dará muerte"».[155]

Sin embargo, los «discípulos le preguntaron [de nuevo]», escribe santo Tomás, «diciéndole: "¿Quieres que ayunemos?" y "¿de qué modo hemos de orar?" "¿Debemos dar limosnas?" y "¿qué hemos de observar en cuestión de alimentos?"».[156] En los evangelios de san Mateo y san Lucas, Jesús contesta a estas preguntas dando unas respuestas prácticas y directas. Por ejemplo, les da las instrucciones siguientes: «Cuando des limosna, que no sepa tu mano izquierda lo que hace la derecha, a fin de que tu limosna quede oculta».[157] Cuando ayunes, «unge tu cabeza y lava tu cara».[158] Y «cuando oréis, hacedlo así, diciendo: "Padre nuestro, que estás en los cielos» [159] En el evangelio de santo Tomás, Jesús no da tales instrucciones. En cambio, cuando sus discípulos le preguntan qué deben hacer —cómo rezar, qué comer, si deben ayunar o dar dinero—, responde sólo con otro *koan*: «No mintáis y no hagáis lo que detestáis; pues todo queda descubierto ante el cielo».[160] Con otras palabras, la capacidad para descubrir la verdad está dentro de uno mismo. Cuando los discípulos insisten, pidiendo a Jesús más aclaraciones, «dinos quién eres, para que creamos en ti», desvía de nuevo la cuestión y les indica que lo vean por sí mismos: «Les dijo: "¿Sondeáis la faz del cielo y de la tierra, y al que tenéis delante no lo conocéis y no sabéis sondear [o cómo interpretar] el tiempo presente?"».[161] Plotino, un filósofo de Alejandría que parecía estar desconcertado e irritado por tales afirmaciones, se quejaba de que

«siempre están diciéndonos “¡Mirad a Dios!”, pero no nos dicen *hacia dónde* ni *cómo* hemos de mirar».[162]

No obstante, el Jesús de santo Tomás ofrece algunas claves. Después de rechazar a aquéllos que esperan la futura venida del reino de Dios, como innumerables cristianos han hecho siempre y hacen todavía, el Jesús de santo Tomás afirma que

> el Reino está dentro de vosotros y está fuera de vosotros. Cuando lleguéis a conoceros a vosotros mismos, entonces seréis conocidos y sabréis que vosotros sois los hijos del Padre viviente. Pero si no os conocéis a vosotros mismos, entonces estáis en pobreza y vosotros *sois* la pobreza.[163]

Este dicho tan críptico hace surgir otra pregunta: ¿*Cómo* podemos conocernos a nosotros mismos? Según el evangelio de santo Tomás, Jesús afirma que primero debemos averiguar de dónde vinimos, y remontarnos al pasado para ocupar nuestro lugar «en el principio». A continuación dice algo aún más extraño: «Feliz el que era antes de llegar a ser».[164] Pero ¿cómo puede alguien retroceder hasta un tiempo anterior a su propio nacimiento, o incluso anterior a la creación del hombre? ¿Qué existía antes de la creación del hombre, o incluso antes de la creación del universo? Según el Génesis, «al principio» hubo, lo primero de todo, la luz primordial. Para santo Tomás esto significa que, al crear a «Adán [la humanidad] a su imagen y semejanza», como dice el Génesis 1:26, Dios nos creó a imagen de aquella luz primordial. Como muchos otros lectores del Génesis, tanto de entonces como de ahora, santo Tomás sugiere que lo que apareció en la luz primordial fue «un ser humano, sumamente maravilloso», un ser de luz radiante, el prototipo del Adán humano, al que Dios creó el sexto día. Este «Adán de luz», aunque humano en cuanto a la forma, es también divino

al mismo tiempo y de una manera misteriosa.[165] En este sentido, Jesús sugiere que, si tenemos recursos espirituales dentro de nosotros, es precisamente porque fuimos hechos «a imagen de Dios». San Ireneo, el obispo cristiano de Lyon (alrededor del año 180), indica a los miembros de su grey que deben despreciar a los «herejes» que hablan como tales, denominando «ser humano [*anthropos*] al Dios de todo lo creado, llamándole también *luz, y bendito, y eterno*»[166] Sin embargo, como ya hemos dicho, lo que san Ireneo desprecia aquí como herético se convirtió más tarde en un tema fundamental de la tradición mística judía: que la «imagen de Dios» está oculta dentro de cada uno de nosotros, estableciendo un vínculo secreto entre Dios y toda la humanidad.[167]

Así, el Jesús del evangelio de santo Tomás dice a sus discípulos que no sólo él procede de la luz divina, sino que también procedemos de ella todos nosotros:

> Si os preguntan: ¿de dónde venís?, decidles: *«Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido* y se ha revelado en sus imágenes». Si os preguntan: ¿quiénes sois?, decid: «Somos sus hijos [hijos de la Luz] y somos los elegidos del Padre viviente».[168]

Según santo Tomás, Jesús regaña a aquéllos que buscan el acceso a Dios en cualquier otro lugar, incluso —o quizás especialmente— a aquéllos que lo buscan intentando «seguir al propio Jesús». Cuando ciertos discípulos suplicaron a Jesús diciéndole: «muéstranos el lugar en que *estás,* puesto que nos es necesario buscarlo», él ni siquiera se molestó en responder a esta petición tan descaminada, sino que recondujo a sus discípulos sacándolos de ellos mismos para dirigirlos hacia la idea de la luz que está escondida dentro de cada persona: «Hay luz dentro de un

hombre de luz y él ilumina al mundo entero. Si él no ilumina, hay tinieblas»[169] Con otras palabras, o bien la persona descubre la luz que está dentro de ella y que ilumina «al mundo entero», o vive en la oscuridad dentro y fuera de sí misma.

Sin embargo, descubrir la luz divina que tenemos dentro no es sencillamente cuestión de que nos digan que está allí, porque esta visión destruye la identidad propia: «Cuando veis lo que os asemeja [en un espejo], os alegráis; pero cuando veáis vuestras imágenes, que se crearon en vuestro comienzo, que ni mueren ni se revelan, ¡cuánto soportaréis!»[170] En vez de una gratificación personal, lo que el individuo encuentra es el terror de la aniquilación. El poeta Rainer Maria Rilke hace una advertencia similar con respecto a encontrar lo divino, ya que «todo ángel es aterrador». Entregarse a tal encuentro, dice Rilke, implica el terror, pues esos ángeles, esas formas celestiales

> … vendrían
>
> de noche a ti, para probarte, luchando más,
>
> e irían por la casa como encolerizadas
>
> y te agarrarían como si te crearan
>
> y te arrancarían fuera de tu forma.[171][172]

Lo que «[nos] arrancaría fuera de [nuestra] forma» destruye el modo en que nos identificamos normalmente a nosotros mismos, mediante el género, el nombre, el origen étnico, la posición social. En este sentido, santo Tomás añade: «Jesús dijo: "Que el que busca no cese en su búsqueda hasta que encuentre y, cuando encuentre, se turbará y, cuando se turbe, se maravillará"».[173]

Finalmente, Jesús revela a santo Tomás que «el que beba de mi boca llegará a ser como yo. Yo también llegaré a ser como él y las cosas ocultas le serán reveladas».[174] Creo que éste es el

significado simbólico de la atribución de este evangelio a santo Tomás, cuyo nombre quiere decir «gemelo». Cuando se habla de encontrar al «Jesús viviente», como sugiere santo Tomás, uno puede llegar a reconocerse a sí mismo y a Jesús como gemelos idénticos, por decirlo así. En el *Libro de Tomás el Atleta*, otro texto antiguo perteneciente a la tradición siria relativa a santo Tomás, descubierto en Nag Hammadi, el «Jesús viviente» se dirige a santo Tomás (e implícitamente al lector) de la manera siguiente:

> Puesto que se ha dicho que eres mi gemelo y mi auténtico compañero, investiga para que sepas quién eres… Puesto que te llaman mi [gemelo],… aunque no lo comprendes todavía… te llamarán «el que se ha conocido a sí mismo». Pues el que no se ha conocido a sí mismo no ha conocido nada, pero el que se ha conocido a sí mismo ha comenzado ya a tener conocimiento sobre la profundidad del Todo.[175]

Me quedé asombrada cuando volví al evangelio de san Juan después de haber leído el de santo Tomás, porque santo Tomás y san Juan parten claramente de un lenguaje y unas imágenes semejantes, y ambos, al parecer, comienzan con unas «enseñanzas secretas» similares. Pero san Juan utiliza estas enseñanzas para expresar algo tan diferente de lo que dice santo Tomás, que yo me pregunto si es posible que san Juan escribiera su evangelio para refutar lo que enseña santo Tomás. Durante meses estuve investigando esta posibilidad y consulté las obras de otros expertos que también han comparado estas fuentes. Finalmente llegué a estar convencida de que eso era lo que sucedió en realidad. Como indica el experto Gregory Riley, san Juan —y sólo san Juan— presenta un retrato escéptico y crítico del discípulo al que nombra como «Tomás, al que llamaban Dí-

dimo»[176] y, como sugiere Riley, fue san Juan quien inventó el personaje al que llamamos Tomás *el incrédulo,* quizás como un modo de caricaturizar a los que reverenciaban a un maestro —y un testimonio de la doctrina de Jesús— que él consideraba como descreído y falso. El escritor al que llamamos san Juan pudo haber encontrado cristianos seguidores de santo Tomás entre las personas que él conocía en su propia ciudad, y pudo haberle preocupado que su doctrina se extendiera a grupos cristianos de otros lugares. San Juan sabía probablemente que ciertos grupos de judíos —así como muchos paganos que leían y admiraban el Génesis I— enseñaban también que la «imagen de Dios» estaba en el propio ser humano; en cualquier caso, san Juan decidió escribir su propio evangelio insistiendo en que es Jesús —y sólo Jesús— quien encarna la palabra de Dios y, por consiguiente, habla con autoridad divina.

Entonces, ¿quién escribió el evangelio de san Juan? Aunque no podemos responder con certeza a esta pregunta, el propio texto proporciona algunas claves. El autor al que llamamos san Juan fue probablemente un seguidor judío de Jesús que, según sugieren varios expertos, pudo haber vivido en Éfeso o en Antioquía, la capital de Siria, y que escribió probablemente hacia finales del siglo I (aproximadamente entre el año 90 y el 100 de la era cristiana).[177] Algunos expertos indican que, cuando san Juan era joven, antes de mediados del siglo I, probablemente se sintiera atraído y se acercara al círculo que se reunió en torno a san Juan Bautista, como fue atraído también Jesús de Nazaret, que llegó allí asimismo para oír la predicación de san Juan y recibió de él el bautismo en las aguas del río Jordán. El Bautista aseguraba que este rito prepararía a las personas para el día del Juicio Final. En algún momento —quizás después de que el rey Herodes decapitara al Bautista— pudo ser que el otro

san Juan, el evangelista, siguiera a Jesús. Su relato pone de manifiesto que estaba familiarizado con Judea y las prácticas judías de aquella región, e incluye detalles que sugieren que viajó con Jesús y los demás discípulos durante su último viaje a Jerusalén, tal como afirma haber hecho.

La parte final que san Juan añade a su evangelio implica que, después de aquello, vivió durante tanto tiempo que algunos de los seguidores de Jesús esperaban que el reino de Dios habría de llegar estando el evangelista aún con vida y que, por consiguiente, éste nunca moriría.[178] Según la tradición de la Iglesia, en su vejez san Juan vivió en Éfeso, venerado como líder espiritual de un grupo de seguidores de Jesús; era un hombre apasionado y elocuente, educado en la tradición judía y en absoluto provinciano. Como muchos otros judíos de su época, san Juan estaba influido por ideas filosóficas y religiosas griegas. Sin embargo, si esta suposición es cierta —lo cual considero posible, aunque no probable—, en su avanzada edad debió de tener una vida tempestuosa, ya que fue excluido de su sinagoga habitual y sufrió amenaza de persecución por parte de los romanos. Por lo tanto san Juan tuvo que luchar no sólo contra paganos hostiles, sino también contra otros judíos, incluidos otros grupos de seguidores de Jesús.

Desde el siglo II hasta la actualidad, la mayoría de los cristianos ha asumido que el autor de este evangelio fue de hecho el Juan que era hermano de Santiago, al que Jesús encontró remendando redes con su padre, Zebedeo, y llamó para que se uniera a él; es decir, uno de aquéllos que, «dejando sin más la barca y a su padre, le siguieron».[179] En este caso san Juan sería uno de los miembros del grupo llamado «de los doce» encabezado por san Pedro. Sin embargo, el propio evangelio (y el capítulo final, que posiblemente es un añadido) dice que fue escrito

por «el discípulo que Jesús amó». Si Juan, hijo de Zebedeo, fue aquel «discípulo amado», ¿por qué su nombre nunca aparece en este evangelio?, y ¿por qué este evangelio nunca menciona ni a «los apóstoles» ni a «los doce»? Si el autor había sido uno de ellos, ¿por qué no lo dice? ¿Por qué, aunque reconoce a Pedro como el líder de todos ellos, rebaja al mismo tiempo el liderazgo de éste a favor del «discípulo amado» y afirma que la mayor autoridad de este discípulo —que, por otra parte, permanece anónimo— garantiza la verdad de su evangelio? ¿Podría un pescador de Galilea haber escrito la prosa elegante, concisa y filosóficamente sofisticada de este evangelio?

Dos generaciones de expertos han dedicado cientos de artículos y monografías a estos temas y han propuesto diversas soluciones. Algunos han sugerido que el autor era otro Juan, «Juan el mayor», un seguidor de Jesús procedente de Éfeso, al que los cristianos de generaciones posteriores confundieron con el apóstol san Juan; otros dicen que el discípulo llamado Juan fue el testigo en cuya autoridad se basaba este evangelio, pero no fue realmente su autor; también hay otros que creen que el autor fue el líder anónimo de un círculo de discípulos menos conocido y distinto del grupo de «los doce».

Además, aunque el autor de este evangelio acepta la autoridad de san Pedro y sus enseñanzas, también afirma que el «discípulo amado» supera a san Pedro. Así pues, a pesar de que san Juan menciona a san Pedro como a uno de los primeros discípulos de Jesús, sin embargo *no* repite el pasaje que san Marcos, san Mateo y san Lucas destacan con tanto relieve, en el que san Pedro aparece como el primero que reconoció a Jesús; el pasaje del que san Marcos y muchos cristianos de todos los tiempos han derivado la interpretación según la cual san Pedro era el líder de los discípulos y fue el fundador de la Iglesia. Además,

san Mateo añade el pasaje en el cual Jesús prometió que san Pedro le sucedería como la «roca» sobre la que se fundaría la futura Iglesia,[180] una afirmación que se interpretó mucho más tarde con el significado de que san Pedro habría ocupado el primer lugar en la sucesión apostólica y sería el antepasado espiritual de todos los papas siguientes. El evangelio de san Mateo, como los de san Marcos y san Lucas, parece reflejar el punto de vista de los llamados cristianos de san Pedro, un grupo afincado en Roma. Sin embargo, los cuatro evangelios que finalmente formaron parte del Nuevo Testamento o bien avalaban el liderazgo de san Pedro —como hacían los evangelios de san Mateo, san Marcos y san Lucas—, o al menos lo aceptaban a regañadientes, como lo hacía el evangelio de san Juan. A partir de mediados del siglo II, los miembros de este grupo, que se llamaban a sí mismos católicos (literalmente «universales»), fueron considerados los fundadores con los cuales se identificaron los católicos romanos y la mayoría de los cristianos protestantes.

Pero no todos los cristianos del siglo I estaban de acuerdo con la idea de que Jesús había nombrado a Pedro su primer sucesor, ni todos se identificaban con aquel grupo fundador. Por el contrario, el evangelio que llamamos de san Juan insiste en que ninguno —ni siquiera san Pedro— conoció a Jesús tan bien como «el discípulo a quien amaba Jesús»,[181] el misterioso y anónimo discípulo que podría haber sido el propio san Juan, o al menos esto es lo que se suele aceptar habitualmente. Aunque el evangelio de san Juan reconoce la importancia de san Pedro, porque lo menciona a menudo a lo largo de la narración, siempre lo sitúa en segundo plano en relación con «el discípulo a quien amaba Jesús», el cual, como dice este evangelio, dio realmente testimonio de los acontecimientos que en él se narran.

Por ejemplo, el evangelio de san Juan dice que «el discípulo a quien amaba Jesús» se reclinó junto a Jesús en la última cena que éste compartió con sus discípulos y se atrevió a preguntarle directamente —cosa que san Pedro no hizo— quién sería el que le iba a traicionar.[182] San Juan añade que, incluso después de que Judas, y luego san Pedro, traicionaran a Jesús y huyeran, el «discípulo a quien amaba Jesús» permaneció con la madre de éste junto a la cruz, cuando el Jesús agonizante le encargó que cuidara de su madre. El evangelio de san Juan dice también que este discípulo, después de ver que unos soldados romanos precipitaban la muerte de otros hombres crucificados rompiéndoles las piernas, vio cómo un soldado atravesaba el cuerpo de Jesús con una lanza. Posteriormente, cuando María Magdalena le dijo que el cuerpo de Jesús había desaparecido de su sepulcro, él y san Pedro corrieron a ver qué era lo que había sucedido. San Lucas dice que san Pedro se adelantó a todos los demás y fue el primero en comprobar que Jesús había resucitado; pero el evangelio de san Juan dice que san Pedro y el discípulo a quien amaba Jesús «corrían los dos al mismo tiempo, y el otro discípulo se adelantó con su rapidez a Pedro, y llegó al sepulcro el primero», de tal modo que fue el primero que «vio, y creyó». [183] Cuando el Jesús resucitado se apareció a sus discípulos en el lago de Genesaret, el «discípulo a quien amaba Jesús» fue el primero en reconocerle y dijo a Pedro: «Es el Señor».[184]

Aunque puede que el autor de este evangelio no haya sido uno de «los doce», reconoce no obstante el liderazgo de san Pedro, pero con matices. El capítulo final del evangelio de san Juan, que quizás se añadió posteriormente, dice cómo el propio Jesús ordenó a san Pedro que cuidara de su rebaño («Apacienta mis ovejas»).[185] Pero san Juan añade que Jesús reservaba para su «discípulo amado» un papel especial y misterioso que se ne-

gó a revelar a san Pedro. Cuando éste vio al discípulo amado y preguntó: «Señor, ¿y éste, qué?», Jesús se limitó a responder: «Si quiero que él se quede hasta que yo venga, ¿qué te va a ti en ello? Tú sígueme».[186] Estas historias pueden hacer pensar que la doctrina de san Juan, incluidos los «discursos de despedida» que Jesús dirigió a sus discípulos, encargando a su «discípulo amado» que los pusiera por escrito, es superior a la doctrina de san Pedro. Tales historias sugieren rivalidad —pero no necesariamente oposición— entre los cristianos de san Pedro y los que san Juan acepta como su audiencia, los llamados cristianos de san Juan, que consideran al «discípulo a quien amaba Jesús» como su mentor espiritual.

Estas historias, y las diferencias que ponen de manifiesto entre distintos líderes y grupos, contienen algo más que luchas por el poder: contienen la sustancia de la fe cristiana. Como muestran los propios relatos, lo que está en juego es la siguiente cuestión fundamental: quién es Jesús y cuál es la buen nueva (el «evangelio») sobre él. No es de extrañar que cada grupo defina a su propio apóstol patrón como el que mejor conoce «el evangelio». Así, por ejemplo, incluso el evangelio «gnóstico» de María, como muchos otros evangelios, explica cómo su apóstol esencial —en este caso María Magdalena— recibió una revelación directa «del Señor» y afirma que Jesús le dio autoridad para enseñar.[187]

Lo que san Juan escribe sobre san Pedro y «el discípulo amado» sugiere que aunque san Juan aceptaba las enseñanzas relacionadas con san Pedro, e incluso escribió su propio evangelio «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios»,[188] su propia doctrina fue más allá. Así, aunque está de acuerdo con san Pedro —y san Marcos— en que Jesús es el Mesías, el envia-

do de Dios, san Juan va más lejos e insiste también en que Jesús es realmente «Señor y Dios».[189]

San Juan tuvo que saber que esta convicción lo convertía en un radical entre sus hermanos judíos; e incluso, aparentemente, entre muchos de los seguidores de Jesús. El experto Louis Martyn sugiere que el propio san Juan, junto con los miembros de su círculo que compartían sus creencias, habría sido acusado de blasfemia por «convertir [a Jesús] en Dios» y se le habría expulsado sin contemplaciones de su sinagoga.[190] En su evangelio, san Juan dramatiza esta situación convirtiendo la historia de un milagro, con el que Jesús devuelve la vista a un ciego, en una parábola aplicable a su propia situación.[191] Hablando para sí mismo y los creyentes de su círculo, san Juan alega que su único crimen era que Dios les había abierto los ojos a la verdad, mientras el resto de la congregación seguía estando ciega. En la versión de san Juan, al encontrarse Jesús con un hombre que había nacido ciego, «escupió en la tierra e hizo barro con la saliva, y le untó el barro en los ojos, y le dijo: "Ve a lavarte en la piscina de Siloé [que se traduce «enviado»]". Marchó, pues, y se lavó, y volvió con vista».[192] Pero lo que el hombre volvió a «ver» fue el poder divino de Jesús, que otros negaban; en este sentido, dice san Juan: «ya, en efecto, habían acordado los judíos que quien confesase que Jesús era el Cristo quedaría expulsado de la sinagoga».[193] Aunque los padres de este hombre —con lo que san Juan hace referencia a la vieja generación— no se atrevieron a reconocer el poder de Jesús porque, según san Juan, tenían miedo de que «los judíos» los expulsaran, el hombre cuyos ojos se abrieron desafió a las autoridades de la sinagoga, confesando su fe en Jesús («Creo, Señor») y adorándole.[194]

Por lo tanto, el relato de san Juan sitúa implícitamente en su propia época a Jesús y también a su poder para sanar y resucitar. Al mostrar al hombre ciego de nacimiento en la situación de afrontar su expulsión de la sinagoga, esta historia se hace eco de la propia experiencia de san Juan y de los creyentes que le seguían. Éstos también, después de haber sido «ciegos de nacimiento», gracias a Jesús son capaces de «ver», pero a costa de que su propio pueblo los rechace. Por lo tanto, los seguidores de san Juan se sienten aliviados y agradecidos al oír las palabras duras e irónicas que pronuncia Jesús al final de la historia: «Vine yo a este mundo para aplicar un juicio justo, a fin de que vean los que no ven, y los que ven queden ciegos».[195] Jesús afirma que sólo él ofrece la salvación: «Todos cuantos vinieron antes que yo eran ladrones y bandoleros… Yo soy la puerta; si alguno entra a través de mí, será salvado».[196] Así, el Jesús del evangelio de san Juan consuela a su grupo de discípulos, diciéndoles que, aunque sean odiados «por el mundo», sólo ellos pertenecen a Dios.

Molesto por el rechazo pero decidido a hacer conversos, san Juan desafía a sus hermanos judíos, incluidos muchos que, como él mismo, siguen a Jesús. Porque san Juan cree que los que consideran que Jesús es meramente un profeta, o un rabino, o incluso el futuro rey de Israel, aunque no están equivocados, están ciegos para ver la plenitud de su «gloria». El propio san Juan proclama una visión más radical, la que finalmente le margina de los demás judíos, e incluso de otros seguidores judíos de Jesús. No sólo es Jesús el futuro rey de Israel, y por lo tanto el Mesías y el Hijo de Dios, sino que, según afirma san Juan, es «más grande que Moisés» y más viejo que Abraham. Cuando describe a Jesús declarando ante una multitud hostil *«yo existo* desde antes que naciera Abraham»,[197] san Juan espera que sus

lectores oigan cómo Jesús reclama para sí el nombre divino que Dios reveló a Moisés («Así dirás a los hijos de Israel: "Yo *soy* me ha enviado a vosotros"»);[198] por lo tanto, Jesús es nada menos que el propio Dios, que se manifiesta en forma humana.

San Juan advierte a los que dudan de él que Jesús, actuando como juez divino, condenará a aquéllos que rechacen su «buena nueva», aunque éstos constituyan el cuerpo principal del pueblo judío, y no condenará al puñado de fieles que ven por sí mismos la verdad y la proclaman ante un mundo hostil y descreído. Según san Juan, «los judíos» consideran a Jesús (y por consiguiente a sus seguidores) un loco o un hombre poseído por el demonio. San Juan advierte que, del mismo modo que desearon matar a Jesús por «hacerse a sí mismo Dios», odiarán y desearán matar a sus seguidores porque éstos creen en tal blasfemia: «y aún vendrá la hora en que los que os maten piensen que así tributan culto a Dios».[199] Pero san Juan asegura a los seguidores de Jesús que Dios juzga de una manera muy diferente: «El que cree en él no es juzgado; el que no cree juzgado está ya, porque no ha creído en el nombre del Hijo Unigénito de Dios».[200] Para san Juan, Jesús se ha convertido en algo más que el mensajero del reino, e incluso en más que su futuro rey: el *propio* Jesús se ha convertido en el mensaje.

¿Cómo podía cualquiera que oyese el mensaje de san Juan —o el de san Marcos, santo Tomás, o cualquiera de los otros al respecto— decidir qué era lo que tenía que creer? Varios grupos cristianos dieron validez a la doctrina que enseñaban, declarando su lealtad y devoción a un apóstol o discípulo determinado y proclamándolo (o proclamándola, ya que algunos consideraron a María como una discípula más) su fundador (o fundadora) espiritual. Entre los años 50 y 60 de la era cristiana, san Pablo se quejaba ya de que los miembros de distintos gru-

pos dijeran, por ejemplo, «Yo soy de Pablo», o «Yo soy de Apolo»,[201] porque los que escribían relatos sobre varios apóstoles —incluido san Juan, así como san Pedro, san Mateo, santo Tomás y María Magdalena— promocionaban a menudo las doctrinas de sus grupos afirmando que Jesús había sentido predilección por su apóstol patrón, de tal manera que, aunque san Juan reconoce a san Pedro como uno de los dirigentes, insiste sin embargo en que «el discípulo amado» superaba a san Pedro en conocimientos espirituales. San Juan es consciente de que otros grupos hacen afirmaciones similares con respecto a otros discípulos. Parece conocer, por ejemplo, lo relativo a los cristianos de santo Tomás, que afirman que su apóstol patrón sabía más que san Pedro. Aunque el evangelio de san Juan comienza aparentemente coincidiendo con el de santo Tomás en lo relativo a la presencia de Dios en Jesús, al final de su evangelio, san Juan relata tres anécdotas sobre santo Tomás para demostrar lo equivocados que estaban los cristianos de este apóstol.

El evangelio de san Juan comienza recordando, al igual que el de santo Tomás, el principio del primer capítulo del Génesis, diciendo que desde el inicio de los tiempos, la luz divina, «la luz de los hombres», ha estado siempre brillando:

> *Al principio* [Gen. 1:1] era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios… en él estaba la vida, y *la vida era la luz de los hombres*.[202]

Pero las líneas siguientes del texto de san Juan sugieren que lo que éste pretendía no era complementar, sino *refutar* la afirmación de santo Tomás según la cual tenemos acceso directo a Dios a través de la imagen divina que está dentro de nosotros, porque san Juan añade inmediatamente —¡por tres veces!— que la luz divina no penetró en la profunda oscuridad en que estaba sumido el mundo. Aunque admite que desde el principio de los

tiempos la luz divina brilla en la oscuridad, [«Y la luz se muestra en las tinieblas»], también afirma que «las tinieblas no la comprendieron».[203] (Aquí el verbo griego *katalambanein*, que significa «asir», tiene el doble significado de «agarrar» y «comprender»). Además, dice san Juan que, aunque la luz divina, o el Verbo,[204] había entrado en el mundo «y el mundo se hizo mediante él, *el mundo no le reconoció*».[205] San Juan añade entonces que, incluso cuando aquella luz, el Verbo, «vino a los suyos, *los suyos* —el pueblo de Dios, Israel— *no lo acogieron*».[206] Por lo tanto, dado que los que estaban «en el mundo» no disponían de aquella luz divina, finalmente «el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»[207] adoptando la forma de Jesús de Nazaret, con lo cual algunas personas podían entonces afirmar triunfalmente, como hizo san Juan: nosotros «contemplamos su gloria [la palabra griega es una traducción de la hebrea *kabod*, que significa «brillo» o «resplandor»], la cual el Unigénito debía recibir del Padre»[208] Así el Dios invisible se hizo visible y tangible en un momento único de revelación. Una carta atribuida posteriormente a san Juan afirma que «lo hemos visto con nuestros ojos y lo tocaron nuestras manos».[209]

Pero a cualquiera que proclame, como hace santo Tomás, que somos (o podemos llegar a ser) como Jesús, san Juan le dice categóricamente *no*: Jesús es único o, como a este evangelista le gusta decir, *monogenes* —«unigénito» o «único en su especie»[210]—, ya que insiste en que Dios tiene un *único* hijo, y éste es diferente de cualquier ser humano. Aunque san Juan llega más lejos que los otros tres evangelistas del Nuevo Testamento al decir que Jesús no es sólo un hombre elevado a una posición eminente («Mesías», «hijo de Dios», o «hijo del Hombre»), sino el propio Dios en forma humana, y aunque presumiblemente está de acuerdo con la idea de que los seres humanos estamos

hecho a imagen de Dios, como dice el Génesis 1:26, este evangelista opina que la humanidad no posee una capacidad innata para conocer a Dios. Lo que sí hace el evangelio de san Juan —e incluso ha conseguido convencer a la mayoría de los cristianos para que lo hagan también— es proclamar que sólo creyendo en Jesús podemos encontrar la verdad divina.

Dado que esta proclamación es la preocupación principal de san Juan, su Jesús no aporta enseñanzas éticas o apocalípticas, como lo hace en los evangelios de san Marcos, san Mateo y san Lucas; no pronuncia el «sermón de la montaña», no cuenta parábolas con las que explique cómo hay que obrar, no hace predicciones sobre el final de los tiempos. En cambio, en el evangelio de san Juan —y sólo en este evangelio— Jesús proclama continuamente su identidad divina utilizando lo que los expertos neotestamentarios llaman los dichos del «Yo soy»: «Yo soy el camino; yo soy la verdad; yo soy la luz; yo soy la vid; yo soy el agua de la vida»; todos ellos metáforas de la fuente divina, la única que puede satisfacer nuestras más profundas necesidades. Lo que el Jesús de san Juan *pide* a sus discípulos es que crean: «Creéis en Dios, creed también en mí».[211] Más tarde, en una conversación íntima con aquéllos que creen, les apremia para «que os améis los unos a los otros como yo os he amado».[212] Jesús les dice que este fuerte sentimiento de apoyo mutuo dará a los creyentes la capacidad de resistir cuando se enfrenten juntos al odio y la persecución de que les harán objeto los no creyentes.[213]

Ahora podemos ver cómo el mensaje de san Juan contrasta con el de santo Tomás. El Jesús del evangelio de santo Tomás sugiere que cada discípulo descubra la luz que tiene en su interior («hay luz dentro de un hombre de luz»);[214] pero, en cambio, el Jesús de san Juan afirma «Yo soy la luz del mundo» y «el

que me sigue no camina a oscuras, sino que tendrá la luz de la vida».[215] En el evangelio de santo Tomás, Jesús revela a sus discípulos: «habéis salido del reino, y de nuevo iréis allí» y les enseña a decir, refiriéndose a sí mismos, «hemos salido de la luz»; sin embargo, el Jesús de san Juan habla como si él fuera el único que viene «de las regiones de arriba», por lo que tiene prioridad de pleno derecho sobre cualquier otro: «Vosotros sois de las regiones de abajo, yo soy de las de arriba… el que viene de arriba está por encima de todo».[216] Sólo Jesús viene de Dios, y sólo él ofrece acceso a Dios. San Juan no se cansa de repetir que hay que creer en Jesús, seguir a Jesús, obedecer a Jesús y declarar que sólo él es el hijo *unigénito* de Dios. Ninguno de nosotros es su hermano «gemelo», y mucho menos su igual (ni siquiera potencialmente); debemos seguirle, creer en él y adorarle como a Dios en persona. En consecuencia, el Jesús de san Juan declara: «moriréis con vuestros pecados, si no creyereis que yo soy el que soy».[217]

Somos tan diferentes de Jesús, dice san Juan, que él es nuestra única esperanza de salvación. Si Jesús fuera como nosotros, no podría salvar y liberar a una especie humana que está «muriendo en el pecado». Lo que da esperanzas a san Juan es su convicción de que Jesús descendió al mundo como un sacrificio de expiación para salvarnos del pecado y de la condenación eterna, y luego resucitó —físicamente— de la muerte. Tal como san Juan la relata, la historia del bautismo de Jesús alcanza su punto culminante no cuando Jesús anuncia la venida del reino de Dios, como en el evangelio de san Marcos, sino cuando san Juan Bautista anuncia que Jesús ha venido: «He aquí el Cordero de Dios, el que quita el pecado del mundo».[218]

Para acercarnos a Dios debemos «nacer de nuevo, ser engendrados por el agua y el Espíritu»;[219] hemos de renacer median-

te la fe en Jesús. La vida espiritual recibida en el bautismo requiere alimento sobrenatural; en este sentido, el Jesús del evangelio de san Juan dice:

> Si no comiereis la carne del Hijo del hombre y no bebiereis su sangre, no tenéis en vosotros la vida. El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadero alimento y mi sangre verdadera bebida. [220]

Jesús ofrece el acceso a la vida eterna, que compartirán los creyentes cuando se reúnan para participar en la comida sagrada de pan y vino mediante la cual se conmemora la muerte y la resurrección de Jesús.

San Marcos, san Mateo y san Lucas mencionan a santo Tomás sólo como uno de «los doce». San Juan lo destaca describiéndolo como «el incrédulo», aquél que no comprendió quién era Jesús, o qué estaba diciendo, y rechazó el testimonio de los otros discípulos. San Juan nos dice que Jesús se apareció en persona a santo Tomás para reprenderle, y le hizo postrarse de rodillas. A partir de esto, como la mayoría de los cristianos durante casi dos milenios, podríamos llegar a la conclusión de que santo Tomás era un discípulo especialmente obtuso y descreído, aunque muchos cristianos contemporáneos de san Juan veneraron a santo Tomás como a un apóstol extraordinario, al que habían llegado las «palabras secretas» de Jesús. El experto Gregory Riley sugiere que san Juan describió a santo Tomás de aquella manera con la intención práctica —y polémica— de descalificar a los cristianos de santo Tomás y su doctrina.[221] Según san Juan, Jesús ensalza a aquellos «que no han visto y, sin embargo, creyeron» sin exigir pruebas, y reprende a santo To-

más por ser un hombre «sin fe», porque intenta comprobar la verdad a partir de su propia experiencia.

San Juan relata tres anécdotas que imponen a santo Tomás la imagen que tendrá desde entonces y para siempre en las mentes de la mayoría de los cristianos: Tomás, el incrédulo. En la primera de estas anécdotas, santo Tomás, cuando oye a Jesús decir que va a ir a Judea para hacer que Lázaro resucite de la muerte, no le cree, y «dice las siguientes palabras desesperanzadas: "Vayamos también nosotros, para morir con él"».[222] De esta manera, san Juan describe a santo Tomás como alguien que escucha a Jesús con incredulidad, pensando que su maestro no es más que un ser humano, como cualquier otro.

En el segundo episodio, Jesús, anunciando su muerte, insta a sus discípulos a confiar en Dios y en él mismo, y les promete «preparar sitio para vosotros», y mostrarles el camino hacia Dios, ya que, según dice: «para donde yo voy, ya conocéis el camino».[223] Tomás es el único de todos los discípulos que alega no saber nada al respecto: «Dícele Tomás: "Señor, no conocemos adonde vas, ¿cómo vamos a conocer el camino?"». En respuesta a esto, el Jesús del evangelio de san Juan dice a su ignorante y obtuso discípulo lo que, en mi opinión, querría decir a cualquiera que no comprendiese que Jesús es un ser único: «Dícele Jesús [a Tomás]: "Yo soy el camino, la verdad y la vida: *nadie va hacia el Padre si no es a través de* mí"».[224]

En el tercer episodio, Jesús llega incluso a regresar de la muerte para reprender a santo Tomás. San Lucas especifica que, después de la crucifixión, el Jesús resucitado se apareció a «los once»,[225] y san Mateo coincide en que se apareció a «los once discípulos»[226] —todos menos Judas Iscariote— y confirió el poder del Espíritu Santo a «los once». Pero el relato de san

Juan difiere: dice por el contrario que «Tomás, el llamado Dídimo [el «gemelo»], no estaba con ellos cuando vino Jesús».[227]

Según san Juan, la reunión a la que faltó santo Tomás era crucial, porque Jesús, después de saludar a los *diez* discípulos con una bendición, los nombró formalmente sus apóstoles: «Como me ha enviado a mí el Padre, así también yo os envío a vosotros». Tras estas palabras, «sopló sobre ellos» para transmitirles el poder del Espíritu Santo, y finalmente delegó en ellos su autoridad para perdonar los pecados, o para retenerlos.[228] La consecuencia de este relato está clara: santo Tomás, por haber faltado a esta reunión, no es un apóstol, no ha recibido al Espíritu Santo y, en cuanto a perdonar los pecados, carece del poder que los otros han recibido directamente del Cristo resucitado. Además, cuando le cuentan su encuentro con Jesús, Tomás responde con las palabras que lo marcarán para siempre —según la caracterización de san Juan— como Tomás el incrédulo: «Si no veo en sus manos la señal de los clavos y meto mi dedo en las marcas de éstos, y mi mano en su costado, *no he de creer*». Una semana más tarde, el Jesús resucitado vuelve a aparecer y, en una escena llena de emoción, el Jesús de san Juan reprocha a santo Tomás su falta de fe y le dice que ha de creer: «No seas incrédulo, sino fiel». Finalmente, santo Tomás, abrumado, se rinde y, tartamudeando, hace su profesión de fe: «¡Señor mío y Dios mío!».[229]

Para san Juan, esta escena es el golpe de gracia: Tomás comprende por fin y Jesús advierte al resto de los escarmentados discípulos: «¿Porque habéis visto habéis creído? Dichosos los que sin ver creyeron».[230] De esta manera, san Juan advierte a todos los lectores que *deben* creer aquello que no pueden comprobar por sí mismos —a saber, el mensaje del evangelio del que él mismo se declara testigo[231]— o enfrentarse a la ira de

Dios. Es posible que san Juan sintiera cierta satisfacción al escribir esta escena, porque en ella muestra a santo Tomás renunciando a su búsqueda de la verdad experimental —a su «incredulidad»— para acabar confesando lo que san Juan considera la gran verdad de su evangelio: el mensaje no se perdería entre los cristianos seguidores de santo Tomás.

Dirigiéndose a aquéllos que ven a Jesús de una manera diferente, san Juan exige una convicción incondicional: sólo creer en Jesús proporciona la salvación. A los que hagan caso de su advertencia, san Juan les promete una gran recompensa: el perdón de los pecados, la solidaridad con el pueblo de Dios y el poder de superar la muerte. En lugar de los dichos crípticos de santo Tomás, san Juan ofrece una fórmula sencilla, revelada a través del relato de la vida, muerte y resurrección de Jesús: «Dios os ama; creed y os salvaréis». San Juan añade a su narración escenas que los cristianos han contado con sumo agrado una y otra vez durante milenios: las bodas de Caná; el encuentro nocturno de Nicodemo con Jesús; la buena samaritana que Jesús encontró junto a un pozo y a la que pidió agua; Pilatos preguntando a su prisionero «¿Cuál es la verdad?»; Jesús en la cruz encargando a su «discípulo amado» que cuide de su madre; el encuentro con «Tomás, el incrédulo», y María Magdalena confundiendo a Jesús resucitado con el jardinero.

El de san Juan fue, por supuesto el evangelio que prevaleció. Hacia finales del siglo II, como veremos en el próximo capítulo, san Ireneo, que fue una autoridad importante dentro de la Iglesia, así como ciertos cristianos de Asia Menor y Roma, defendieron la supremacía de este evangelio y declararon que tenía la autoridad de «Juan, el apóstol, el hijo de Zebedeo», al que san Ireneo, como la mayoría de los cristianos en épocas posteriores, identificaba con «el discípulo amado».[232] Desde entonces

hasta el momento actual, los cristianos amenazados por las persecuciones, o aquéllos que tropezaban con hostilidades o incomprensiones, han encontrado muchas veces consuelo en la afirmación de san Juan según la cual, aunque odiados por «el mundo», estos cristianos eran destinatarios únicos del amor de Dios. Incluso dejando a un lado las persecuciones, las fronteras que traza el evangelio de san Juan entre «el mundo» y aquéllos a los que Jesús llama «los suyos» han proporcionado a un número enorme de cristianos una base de solidaridad de grupo fundamentada en la garantía de la salvación.

Sin embargo, el descubrimiento del evangelio de santo Tomás nos muestra que entre los primeros cristianos había otros que entendían «el evangelio» de una manera bastante diferente. Lo que san Juan rechaza como inadecuado para el ámbito de la religión —la convicción de que lo divino habita en forma de «luz» dentro de todos los seres humanos— se parece mucho a la «buena nueva» oculta que proclama el evangelio de santo Tomás.[233] Muchos cristianos de hoy en día que leen el evangelio de santo Tomás suponen al principio que se trata simplemente de un texto erróneo y que merece la calificación de herético. No obstante, lo que los cristianos han llamado despectivamente gnóstico y herético resulta ser en ocasiones unas formas de la doctrina cristiana cuyo único defecto es que no nos resultan familiares; y no nos resultan familiares precisamente por la oposición activa y eficaz que frente a estas formas de la doctrina han ejercido cristianos como san Juan.

¿A qué se debió, entonces, que el evangelio de san Juan prevaleciera? Para responder a esta pregunta, examinemos los retos a que tuvieron que enfrentarse las primeras generaciones de lectores de este evangelio.

3
¿PALABRA DE DIOS O PALABRAS HUMANAS? [234]

APROXIMADAMENTE UN AÑO DESPUÉS de haber escrito *Los evangelios gnósticos*, me encontraba, durante una soleada tarde de octubre, tomando el té en el Zen Center de San Francisco, invitada por el *roshi*, junto con el hermano David Steindl-Rast, un monje benedictino. El *roshi*, un americano cuyo nombre es Richard Baker, nos contó que en su juventud había viajado de Boston a Kioto, donde ingresó en un monasterio budista y se convirtió en discípulo de un maestro de zen, el *roshi* Shunryu Suzuki. «Pero bueno —dijo riéndose—, si hubiera conocido entonces el evangelio de santo Tomás, no habría tenido que convertirme al budismo». El hermano David, que aquella mañana había ofrecido a los estudiantes de zen una exposición sucinta e incisiva del credo de los apóstoles, hizo un gesto negativo con la cabeza. Reconoció que el evangelio de santo Tomás y algunos otros evangelios no ortodoxos podían ser textos cristianos místicos, pero insistió en que esencialmente no son diferentes de lo que la Iglesia ofrece: «No hay nada en estos textos que no pueda encontrarse en los escritos de los grandes místicos de la Iglesia, como santa Teresa de Ávila o san Juan de la Cruz».

Entonces intervine para decir que yo no estaba de acuerdo. En primer lugar, Teresa de Ávila y Juan de la Cruz —por no ha-

blar de Jacob Boehme, el místico alemán del siglo XVII, y otros como él, que fueron condenados y excomulgados por herejes— eran plenamente conscientes de que todas las «revelaciones» de las que hablaran a sus superiores monásticos tendrían que estar de acuerdo —al menos aparentemente— con la doctrina ortodoxa. Los místicos cristianos, como los místicos judíos o musulmanes, siempre han tenido sumo cuidado de no identificarse con Dios. Sin embargo, el evangelio de santo Tomás enseña que reconocer la afinidad de uno mismo con Dios es la llave del reino de Dios. El destacado experto moderno Theodor Gaster, decimotercer hijo del gran rabino de Londres, observó que los místicos judíos procuran hablar de *relación* con Dios, y no de *identificación*: «El místico judío puede decir, como diría Martin Buber, "Yo y Tú", pero nunca puede decir "Yo *soy* Tú"», lo cual sí es lícito en la doctrina religiosa hinduista, por ejemplo, como en la frase *tat thvam asi* [literalmente, «Tú eres eso»]».[235]

Por supuesto, los judíos y cristianos ortodoxos nunca han negado completamente la afinidad entre Dios y los seres humanos. Pero sus líderes han tenido tendencia a impedir, o al menos a limitar el proceso mediante el cual el individuo puede buscar a Dios por su cuenta. Ésta puede ser la razón por la cual algunas personas educadas en la fe judía o en la fe cristiana buscan actualmente en otro lugar algo con lo que suplir lo que no han encontrado en la tradición occidental. Incluso el padre Thomas Keating, el que fuera abad de la Abadía de St. Joseph en Spencer, Massachusetts, después de ser monje cisterciense durante más de cincuenta años, ha intentado profundizar en la antigua práctica que él llama Centering Prayer [Oración centrada], a través del diálogo con la tradición budista y otras tradiciones del saber, así como con la ciencia contemporánea. El padre Keating piensa que ciertos elementos de la meditación

budista complementan la tradición cristiana, ofreciendo otras vías experimentales para descubrir la verdad divina. Thomas Merton, el famoso monje (trapense, como Keating) que escribió el *bestseller* de la década de 1940, titulado *The Seven Storey Mountain [La montaña de los siete círculos],* había investigado de una manera similar la tradición budista. Por lo tanto, incluso algunos cristianos devotos han pensado que el impulso para buscar Dios sobrepasa los límites de una sola tradición.

Pero, como hemos visto anteriormente, un siglo después de la muerte de Jesús, algunos de sus más leales seguidores habían decidido ya excluir una amplia gama de fuentes *cristianas,* por no hablar de los préstamos de otras tradiciones religiosas, aunque, como también hemos dicho, estos préstamos se producían a menudo. Pero ¿por qué y en qué circunstancias consideraron aquellos primeros dirigentes de la Iglesia que estas exclusiones eran necesarias para que el movimiento sobreviviese? Y ¿por qué los que proclamaban a Jesús «el Hijo Unigénito de Dios», como afirma el evangelio de san Juan, prevalecieron en la tradición posterior, mientras se suprimían otros modos de ver el cristianismo, como el de santo Tomás, que induce a sus discípulos a reconocerse a sí mismos, además de a Jesús, como «hijos de Dios»?

Tradicionalmente los teólogos cristianos han afirmado que «el Espíritu Santo guía a la Iglesia hacia la verdad total», una afirmación que a menudo se interpreta en el sentido de que lo que ha sobrevivido ha de ser lo correcto. Algunos historiadores de la religión han racionalizado esta convicción deduciendo que en la historia del cristianismo, como en la historia de la ciencia, las ideas débiles y falsas se extinguen pronto, mientras que las que son fuertes y válidas sobreviven. Raymond Brown, prominente experto neotestamentario y sacerdote católico ro-

mano sulpiciano, expresó en sus últimos escritos este punto de vista con poco acierto: lo que los ortodoxos cristianos rechazaban era sólo «la basura del siglo II», y añadía: «sigue siendo basura».[236] Pero tal polémica no nos dice cosa alguna sobre cómo y por qué los líderes de la Iglesia primitiva establecieron los principios fundamentales de la doctrina cristiana. Para comprender lo que sucedió, hemos de examinar los retos específicos —y los peligros— a que se enfrentaron los creyentes durante los años críticos comprendidos, más o menos, entre el año 100 y el 200 de la era cristiana, y cómo afrontaron estos retos los que llegaron a ser arquitectos de la tradición cristiana.

El converso africano Tertuliano, que vivió en la ciudad portuaria de Cartago en el norte de África unos ochenta años después de que se escribieran los evangelios de san Juan y santo Tomás, hacia el año 190 (o, como Tertuliano y sus contemporáneos habrían dicho, durante el reinado del emperador Cómodo), reconoció que el movimiento cristiano estaba atrayendo a una multitud de nuevos miembros, y que los que no pertenecían a dicho movimiento estaban alarmados:

> El escándalo se debe a que el Estado está lleno de cristianos, que están en el campo, en las ciudades, en las islas; y [los no cristianos] lamentan, como si fuera una especie de calamidad, que tanto hombres como mujeres, de toda edad y condición, incluso de alto rango, estén convirtiéndose y comiencen a profesar la fe cristiana.[237]

Tertuliano ridiculiza a la mayoría no cristiana por sus burdas sospechas y denuncia a los magistrados por darles crédito:

> [Nos llaman] monstruos de maldad y nos acusan de practicar un ritual sagrado en el que matamos a un niño pequeño y nos lo comemos; según dicen, en este ri-

> tual, después de la fiesta, practicamos el incesto, mientras que los perros, nuestros proxenetas, apagan las luces y nos proporcionan una oscuridad desvergonzada para satisfacer nuestros apetitos. *Éstas son las acusaciones que la gente nos lanza constantemente*, aunque no se molestan en averiguar la verdad… Bueno, *tú piensas que un cristiano es capaz de cualquier crimen, que es un enemigo de los dioses, del emperador, de las leyes, de la moralidad y de toda la naturaleza*.[238]

Tertuliano estaba afligido porque en todo el imperio, desde su ciudad natal en África hasta Italia, España, Egipto y Asia Menor, y en las provincias desde la Germania hasta la Galia, los cristianos se habían convertido en el objetivo de brotes esporádicos de violencia. Los magistrados romanos ignoraban a menudo estos incidentes y a veces tomaban parte en ellos. Por ejemplo, en la ciudad de Esmirna, situada en la costa de Asia Menor, una multitud que gritaba «¡A por los ateos!» linchó al converso Germanicus y exigió —con resultado positivo— que las autoridades arrestaran y mataran inmediatamente a Policarpo, un obispo prominente.[239]

Lo que los no cristianos veían dependía en gran medida de cuáles fueran los grupos cristianos con los que tropezaban. Plinio, gobernador de Bitinia, una región situada actualmente en Turquía, ordenó a sus soldados que detuvieran a las personas acusadas de ser cristianas, en un intento de evitar que los grupos cristianos ampararan a individuos subversivos. Para obtener información, los soldados torturaron a dos mujeres cristianas, ambas esclavas, las cuales manifestaron que algunos miembros de esta religión tan particular «se reunían regularmente antes del amanecer, en una fecha determinada, para cantar un himno a Cristo, como si éste fuera un dios». Aunque se había

rumoreado que ingerían carne y sangre humanas, Plinio descubrió que en realidad sólo comían «alimentos normales e inofensivos». Informó al emperador Trajano de que, aunque no había encontrado pruebas de crimen real alguno, «he ordenado que sean detenidos y ejecutados, porque, independientemente de lo que confiesen, estoy convencido de que su terquedad y su obstinación inamovible no deben quedar sin castigo».[240] Veinte años más tarde, el prefecto de la ciudad de Roma, Rusticus, interrogó a un grupo de cinco cristianos que le parecía más un seminario de filosofía que un grupo de miembros de un culto. El filósofo Justino, que luego sería mártir, fue obligado a comparecer con sus discípulos y admitió ante el prefecto que se reunía con los creyentes de su misma fe en su vivienda de Roma, situada «sobre los baños de Timoteo» para debatir sobre «filosofía cristiana».[241] No obstante, Rusticus, al igual que Plinio, sospechó que allí había delito de traición. Cuando san Justino y sus discípulos se negaron a cumplir la orden de ofrecer sacrificios a los dioses, Rusticus ordenó apalearlos y luego decapitarlos.

Treinta años después de la muerte de san Justino, otro filósofo, llamado Celso, que detestaba a los cristianos, escribió un libro titulado *Discurso verdadero*, en el que ponía al descubierto cómo era en su opinión el movimiento cristiano y acusaba a algunos de sus miembros de actuar como devotos fanáticos de dioses extranjeros tales como Atis y Cibeles, y de estar poseídos por espíritus. A otros les acusaba Celso de realizar encantamientos y maleficios, como los magos; otros practicaban lo que muchos griegos y romanos consideraban costumbres orientales bárbaras de los judíos. Celso informó también de que en las grandes fincas rurales, los cristianos que trabajaban la lana, los que eran zapateros y también las lavanderas, gente que, según

decía él, «normalmente tiene miedo de hablar en presencia de sus superiores,» reunían sin embargo a todos los crédulos —esclavos, niños y «mujeres bobas»— de las grandes haciendas en sus talleres para contarles que Jesús hizo milagros y, después de morir, resucitó saliendo de su sepulcro.[242] Entre los ciudadanos respetables, los cristianos suscitaban las mismas sospechas de violencia, promiscuidad y extremismo político que suscitan actualmente los cultos secretos, especialmente en aquéllos que temen que sus amigos o familiares puedan sentirse atraídos por ellos.

A pesar de la diversidad de formas que adoptó el cristianismo primitivo —o quizás precisamente a causa de esa diversidad —, el movimiento cristiano se extendió rápidamente, de modo que a finales del siglo II los grupos cristianos proliferaban por todo el imperio, sin que hubieran podido impedirlo los intentos de detener el avance de aquel movimiento. Tertuliano se jactaba ante los no cristianos diciendo: «cuantos más esfuerzos hacéis para barrernos de la faz de la tierra, más nos multiplicamos; ¡la sangre de los cristianos es semilla!»[243] Sin embargo, esta retórica desafiante no pudo resolver el problema al que se enfrentaban él y los demás líderes cristianos: ¿cómo podían fortalecer y unificar aquel movimiento ampliamente extendido y de una diversidad enorme de modo que pudiera sobrevivir a sus enemigos?

San Ireneo, contemporáneo de Tertuliano, pero más joven que él, e identificado a menudo como obispo de Lyon, había experimentado en su propia persona esta hostilidad de la que hablaba Tertuliano, primero en Esmirna (actualmente Izmir, en Turquía), su ciudad natal, y luego en la tosca ciudad provinciana de Lyon, en la Galia (ahora Francia). San Ireneo fue también testigo del descontrol que dividía a los grupos cristianos. Sien-

do todavía un muchacho había vivido en la casa de su maestro san Policarpo, el venerable obispo de Esmirna, al que incluso sus enemigos llamaban el maestro de Asia Menor.[244] Aunque sabía que los cristianos se encontraban dispersos en muchos grupos pequeños por todo el mundo, san Ireneo compartía la esperanza de san Policarpo de que los cristianos de todos los lugares llegaran a verse a sí mismos como miembros de una única iglesia a la que llamaban católica, que significa «universal».[245] Para unificar esta comunidad extendida por todo el mundo, san Policarpo exhortó a sus miembros a rechazar a cualquier desviacionista. Según relata san Ireneo, a san Policarpo le gustaba contar cómo su propio mentor, «Juan, el discípulo del Señor» —la misma persona a la que la tradición venera como autor del evangelio de san Juan— acudió en una ocasión a los baños públicos de Éfeso, pero, al ver a Cerinto, a quien consideraba un hereje, «se marchó a toda prisa de los baños, sin haberse bañado y exclamando "Huyamos, antes de que la casa de baños se derrumbe, porque Cerinto, el enemigo de la verdad, está dentro de ella"». Cuando san Ireneo repetía esta anécdota, añadía otra para mostrar cómo trataba a los herejes el propio san Policarpo. En una ocasión en que el influyente, pero discutible, maestro cristiano Marción se plantó frente al obispo y le preguntó: «¿Me reconoces?», san Policarpo le respondió: «¡Sí, te reconozco, hijo primogénito de Satán!».[246]

San Ireneo dice que narra estas anécdotas para mostrar «el horror que los apóstoles y sus discípulos sentían ante el mero hecho de tener que hablar con aquéllos que corrompían la verdad».[247] Pero estas anécdotas también ponen de manifiesto lo que preocupaba a san Ireneo: que incluso dos generaciones después de que el autor del evangelio de San Juan admitiera las afirmaciones de los cristianos seguidores de san Pedro y se en-

frentara a los cristianos seguidores de santo Tomás, el movimiento seguía con disputas y dividido. El propio san Policarpo denunciaba a personas a las que acusaba de «llevar el nombre [de cristianos] haciendo un fraude malintencionado»,[248] porque lo que enseñaban difería a menudo de lo que él había aprendido de sus maestros. San Ireneo, por su parte, creía que practicaba el cristianismo verdadero, porque podía vincularse a sí mismo directamente con los tiempos de Jesús a través de san Policarpo, que había oído personalmente las enseñanzas de Jesús de labios del propio san Juan, «el discípulo del Señor».[249] Convencido de que este discípulo había escrito el evangelio de san Juan, san Ireneo fue de los primeros en defender dicho evangelio y asociarlo para siempre a los de san Marcos, san Mateo y san Lucas. Un planteamiento diferente es el que adoptó un contemporáneo suyo, Taciano, brillante discípulo sirio de san Justino mártir, el filósofo al que mató Rusticus: Taciano intentó unificar los distintos evangelios, reescribiendo todos ellos en forma de un solo texto.[250] San Ireneo dejó los textos intactos, pero declaró que sólo los evangelios de san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan —y *exclusivamente* estos evangelios— constituían *colectivamente* el evangelio *completo*, al que llamó los «cuatro evangelios concertados».[251] Según creía san Ireneo, sólo estos cuatro evangelios habían sido escritos por testigos presenciales de los acontecimientos a través de los cuales Dios había enviado la salvación a la humanidad.[252] Este canon de los cuatro evangelios se iba a convertir en un arma poderosa dentro de la campaña de san Ireneo para unificar y consolidar el movimiento cristiano en vida suya, y posteriormente ha seguido siendo una de las bases de la doctrina ortodoxa.

Mientras supervisaba y adoctrinaba a los creyentes en Esmirna, san Policarpo envió a uno de sus adjuntos, san Potino, a

organizar y unificar a un grupo de cristianos grecoparlantes de aquella misma región que se habían asentado al oeste de la Galia celta, en el interior. Posteriormente envió a su protegido, san Ireneo, que entonces tenía dieciséis o diecisiete años de edad, a trabajar con san Potino. Pero durante el invierno del año 167, cuando se desencadenó en Esmirna la hostilidad pública contra los cristianos, la policía romana arrestó a san Policarpo, al que descubrieron escondido en la finca rural de un amigo. Fue acusado de ateísmo y el gobernador le ordenó que prestara juramento al *genius* (el espíritu de la familia) del emperador, que maldijera a Cristo y que dijera «¡Fuera los ateos!» (los cristianos). San Policarpo se negó a cumplir la orden. Cuando lo llevaron al estadio, el anciano obispo de ochenta y seis años amenazó con el puño a la multitud hostil y ruidosa, y gritó desafiante: «¡Fuera los ateos!» Entonces lo desnudaron, lo ataron a una estaca y lo quemaron vivo.[253] San Ireneo, que visitaba Roma por aquella época, dice que aquella misma tarde del 23 de febrero del año 167 de la era cristiana, oyó una voz «como un toque de trompeta» que le revelaba lo que le estaba sucediendo a su amado maestro. A partir de los relatos de testigos presenciales, san Ireneo (u otro de los discípulos de san Policarpo) escribió más tarde un conmovedor relato de la detención, el interrogatorio y la muerte de su maestro.

Diez años más tarde san Ireneo, que quizás no había cumplido aún los treinta años, dio testimonio de primera mano sobre la violencia del acoso contra los cristianos en Lyon, donde él vivía, y también en la ciudad de Vienne, a unos cincuenta kilómetros de Lyon. Los funcionarios públicos habían prohibido a los cristianos, a los cuales consideraban contaminados, la entrada en baños públicos y mercados, y finalmente, en todos los lugares públicos protegidos por los dioses de la ciudad. Más

tarde, mientras el gobernador de la provincia se encontraba ausente de la ciudad, «se desató el acoso. Se persiguió y atacó abiertamente a los cristianos. Fueron tratados como enemigos públicos y se les agredió, apaleó y apedreó».[254] El obispo Potino, que tenía ya más de noventa años, fue arrestado y torturado, y junto con él recibieron el mismo trato entre treinta y cincuenta de los miembros más destacados de su congregación. Cuando el gobernador regresó y se enteró de que algunos de los prisioneros eran ciudadanos romanos, escribió a Marco Aurelio, el llamado emperador filósofo, para preguntarle si éstos debían morir en un espectáculo público en el circo como los demás, o se les debía conceder el privilegio habitual de los ciudadanos romanos consistente en recibir una muerte más rápida y privada; por ejemplo, la decapitación.

No sabemos qué fue lo que el emperador respondió, pero entre tanto los aterrorizados cristianos que habían conseguido librarse de ser detenidos se asombraban de la energía que el poder de Dios concedía a los que confesaban su fe. Por ejemplo, durante el juicio, el joven Vettius Epagathus, perteneciente a la nobleza, se atrevió a defender a los acusados ante una multitud hostil y vociferante. Cuando el magistrado, aparentemente irritado por sus objeciones, se volvió hacia él y le preguntó: «¿Eres tú también uno de ellos?», el simpatizante que escribió el relato dice que el Espíritu Santo inspiró a Vettius una respuesta afirmativa, a consecuencia de lo cual murió con todos los demás.[255] El espíritu de Dios llenó incluso a la más joven de todos ellos: algunos dicen que fue el propio Cristo quien sufrió en la persona de una muchacha esclava llamada Blandina, que asombró a todos resistiendo las mayores torturas en su agonía; otros dicen que Cristo triunfó en el sufrimiento del esclavo Sanctus e inspiró al obispo Potino un valor inquebrantable hasta que ex-

piró. Muchos dan testimonio de haber sentido el poder del Espíritu Santo mientras rezaban juntos en la oscura y pestilente prisión de Lyon.

Pero cuando los presos oyeron decir a sus visitantes que en Roma era *otro* «el espíritu que llenaba» a los cristianos cuando eran perseguidos —no por los magistrados romanos, sino, aún peor, por sus propios hermanos cristianos— decidieron intervenir. Apelando a la autoridad especial que los cristianos reconocían en aquéllos que habían ofrecido sus vidas por Cristo, escribieron una carta al obispo de Roma exhortándole a conseguir que pudieran vivir en paz aquéllos que estaban sufriendo ataques, que eran los que se habían unido a un movimiento de renovado fervor religioso llamado «la nueva profecía». Los prisioneros pidieron a san Ireneo, que de algún modo se había librado de la detención, que viajara a Roma para entregar la carta, a lo cual accedió.

San Ireneo no nos explica su actitud con respecto a la nueva profecía, pero, dado que él había nacido en Asia Menor (actualmente Turquía), es probable que supiera que este movimiento de cristianos carismáticos había surgido unos diez años antes en pueblos rurales de aquella zona, cuando los profetas Montano, Maximila y Priscila, llamados popularmente «los tres», comenzaron a desplazarse de una iglesia rural a otra, afirmando que se comunicaban directamente con el Espíritu Santo. Allí donde iban, los tres compartían sus visiones, hablaban en éxtasis y urgían a otros a que ayunaran y rezaran para que pudieran también recibir visiones y revelaciones. Desde Asia Menor, este movimiento se extendió de una iglesia a otra por todo el imperio, hasta llegar a África, a Roma y a Grecia, e incluso a provincias remotas como la Galia, suscitando entusiasmo, y también oposición.

San Apolinar, que llegó a ser obispo de la ciudad asiática de Hierápolis el año 171 de la era cristiana, dice que cuando fue a Ancira (en griego *Ankyra*, la actual Ankara, en Turquía) «y vio que la iglesia de allí se había dividido en dos a causa de esta nueva corriente», se opuso a ella, declarando que «no es una *profecía*, como lo llaman, sino, como ya demostraré, una *falsa profecía*».[256] Los que se oponían a ella, como san Apolinar, acusaban a Montano, Maximila y Priscila de ser unos oportunistas o estar poseídos por el demonio. En una ciudad, un cristiano llamado Zotimo interrumpió a Maximila mientras ésta se encontraba profetizando e intentó exorcizarla, ordenando a los «demonios» que salieran de ella, hasta que los seguidores de Maximila se abalanzaron sobre él y lo expulsaron de la iglesia. Maximila, tras empezar a recibir efusiones del espíritu, había abandonado a su marido para dedicarse a la profecía. Después de entrar en un trance extático, declaró: «No me escuchéis a mí, sino a Cristo… Estoy obligada, tanto si quiero como si no, a llegar a conocer la *gnosis* de Dios».[257] Priscila afirmaba que Cristo se le había aparecido en forma femenina. Sus adversarios acusaron a Maximila y a Priscila de haber roto sus votos matrimoniales, vestir ropas caras y hacer dinero engañando a las personas crédulas. Después de ser finalmente excomulgada por un grupo de obispos en Turquía, Maximila protestó diciendo: «Se me separa como a un lobo de las ovejas, pero no soy un lobo; soy palabra, espíritu y fuerza».[258]

Cuando san Ireneo llegó a Roma, encontró a ambos lados de la barricada grupos y facciones que ponían en duda la forma en que él entendía el evangelio. Es posible que la carta de la cual era portador contribuyera a persuadir al obispo Eleuterio de que debía moderar su actitud de censura ante la nueva profecía, pero este movimiento estaba dividiendo a los cristianos en toda

Asia Menor y también en Roma. Mientras muchos atacaban a sus dirigentes tachándolos de mentirosos y fraudulentos, otros defendían la nueva profecía, y ambos bandos metían el evangelio de san Juan en sus controversias. Algunos partidarios de la nueva profecía afirmaban que la presencia del Espíritu entre ellos no era sino el cumplimiento de lo que Jesús prometió según el evangelio de san Juan: «Os enviaré al Defensor[259] [*paraclete*,]… el espíritu de la verdad, [que] os guiará hacia la verdad toda».[260] Enfurecido por tal argumento, Gayo, un líder cristiano que vivía en Roma, alegó que el evangelio de san Juan, junto con otro libro controvertido de «profecías espirituales», el *Apocalipsis* (o Revelación), no había sido escrito por «Juan, el discípulo del Señor», sino por su peor enemigo, Cerinto, el hombre al que, según san Policarpo, san Juan había denunciado personalmente por considerarlo un hereje.[261] Sin embargo, poco después Tertuliano, que ya era famoso como defensor de la ortodoxia, se sumó él mismo a la nueva profecía y defendió a sus miembros alegando que eran cristianos en los que verdaderamente había entrado el Espíritu Santo. Aunque actualmente Tertuliano figura entre los «padres de la Iglesia», al final de su vida se volvió en contra de lo que entonces empezó a llamar «la iglesia de un puñado de obispos».[262]

Cuando san Ireneo se encontró en Roma con un amigo de la infancia, natural de Esmirna, llamado Florinus, que también había estudiado en su juventud con san Policarpo, se sorprendió al enterarse de que su amigo se había unido a un grupo encabezado por Valentín y Ptolomeo, unos teólogos sofisticados que, sin embargo, al igual que los nuevos profetas, se basaban a menudo en sueños y revelaciones.[263] Aunque se llamaban a sí mismos cristianos espirituales, san Ireneo los consideraba unos desviacionistas peligrosos. Con la esperanza de convencer a su

amigo para que reconsiderara su postura, san Ireneo le escribió una carta para advertirle de que «estas ideas, Florinus, por decirlo suavemente, no son acertadas; no están en consonancia con la Iglesia y acaban sumiendo a sus devotos en la peor impiedad, incluso en la herejía».[264] San Ireneo quedó muy afligido al saber que un número cada vez mayor de personas formadas en el cristianismo estaban desviándose en aquella misma dirección.

Cuando regresó desde Roma a la Galia, san Ireneo encontró su propia comunidad devastada; unas treinta personas habían sido brutalmente torturadas y asesinadas en el circo, en una fecha señalada, para entretener a los habitantes de la ciudad con este espectáculo. Tras fallecer el obispo Potino, el resto de los miembros de su grupo habían puesto los ojos en Ireneo para que fuera el sucesor. A pesar de ser consciente del peligro que esto conllevaba, aceptó el nombramiento, porque estaba decidido a unificar a los supervivientes. Sin embargo, vio cómo algunos miembros de su propio «rebaño» se separaban para unirse a distintos grupos, a menudo disidentes e ingobernables. Todos estos grupos proclamaban estar inspirados por el Espíritu Santo.

¿Cómo podía san Ireneo seleccionar lo adecuado entre todas estas proclamaciones contradictorias e imponer cierto orden? La tarea era enorme y complicada a causa de la confusión existente. Ciertamente, san Ireneo creía que el Espíritu Santo había sido el iniciador del movimiento cristiano. Desde la época en que había comenzado, unos ciento cincuenta años atrás, tanto Jesús como sus seguidores afirmaban haber experimentado las efusiones del Espíritu Santo —sueños, visiones, anécdotas, dichos, palabras pronunciadas durante el éxtasis—, que en muchos casos se habían transmitido de forma oral, y en muchos

otros por escrito, reflejando la vitalidad y diversidad del movimiento cristiano. Los evangelios del Nuevo Testamento abundan en visiones, sueños y revelaciones, como la que según san Marcos dio inicio a la actividad pública de Jesús:

> Y sucedió que en aquellos días vino Jesús desde Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y al punto que salió del agua vio *los cielos abiertos y al Espíritu que, como una paloma, descendía hacia él. Y llegó una voz desde el cielo*: «Tú eres mi hijo muy amado; en ti tengo puestas todas mis complacencias».[265]

San Lucas añade en su versión de esta historia un relato del nacimiento de Jesús, en el que siempre hay una visión que precede a todos y cada uno de los acontecimientos mencionados, desde las apariciones del ángel Gabriel, primero al anciano sacerdote Zacarías y luego a María, hasta la noche en que «un ángel del Señor» se apareció a los pastores para comunicarles el nacimiento de Jesús, aterrorizándoles con un resplandor repentino que iluminó el cielo nocturno.[266]

Pero las visiones y los sueños que tuvieron lugar durante la vida de Jesús quedaron eclipsados por los que, según los evangelios, se produjeron después de su muerte, cuando sus afligidos seguidores oyeron que: «En verdad ha resucitado el Señor y ha sido visto por Simón [Pedro]».[267] Todos los evangelios hablan de que los discípulos de Jesús recibieron visiones después de la muerte de su maestro, unos momentos que, según dice san Lucas, estuvieron especialmente cargados de poder sobrenatural. Para san Lucas, esta profusión de sueños y visiones demostraba que el espíritu de Dios estaba presente entre los seguidores de Jesús. Según él, era lo que el profeta Joel había predicho:

> Y será en los días postreros, dice Dios, cuando verteré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, y vuestros jóvenes verán visiones, y vuestros ancianos ensoñarán con ensueños. [268]

Algunas décadas antes de que san Lucas escribiera esto, su mentor, Pablo de Tarso [san Pablo], un desconocido entonces para los discípulos de Jesús —o demasiado bien conocido para todos ellos como enemigo y espía—, empezó de repente a decir que Jesús se le había aparecido en una luz cegadora y le había elegido como su representante especial. A partir de entonces Pablo, que no había conocido a Jesús en vida de éste, se llamó a sí mismo «un apóstol de Jesucristo» (*apostolos* en griego significa «representante») y afirmó que durante toda su vida confiaría en los consejos que recibiera directamente del Espíritu.[269] San Pablo escribió a los cristianos de Corinto diciéndoles que había sido «arrebatado al Paraíso», sin embargo también precisó que lo que había visto y oído allí nunca podría contarlo, ya que fueron «palabras inefables que no le es lícito al hombre decir».[270] San Lucas relata en los *Hechos de los Apóstoles*, escritos por él como una continuación del evangelio, que incluso después de que el Jesús resucitado se apareciera personalmente a sus asombrados discípulos y luego ascendiera a los cielos cuarenta días más tarde, el Espíritu continuó inundando a sus seguidores de *charismata*; es decir, poder para sanar, exorcizar y profetizar, e incluso para resucitar a los muertos.

Incluso unos cien años después de que san Lucas escribiera estas cosas, los miembros de la nueva profecía recordaban complacidos lo que, según el evangelio de san Juan, había prometido Jesús a sus seguidores: «el Espíritu de la verdad os guiará en la verdad toda» y os hará capaces de «hacer cosas aún

más grandes que las que yo hago».[271] Entonces, como ahora, muchos cristianos creyeron que el autor de este evangelio también había escrito el *Apocalipsis* (palabra que significa «revelación»), un texto en el que se describen unas visiones asombrosas que el autor afirma haber recibido «en el espíritu», es decir, en estado de éxtasis. El autor del *Apocalipsis*, cuyo nombre era Juan, dice que, estando preso en la isla de Patmos «a causa de la palabra de Dios y de haber dado testimonio de Jesús», fue «arrastrado hacia el cielo» y vio al Señor entronizado gloriosamente sobre un mar celestial, reluciente como una superficie cristalina, y oyó a los ángeles cantar los secretos relativos a «lo que ha de venir».[272] Sin embargo, a diferencia de san Pablo, san Juan *sí* escribió lo que había visto y oído en el cielo, y ésta es la razón por la que este libro recibe el nombre de *Revelación* o *Apocalipsis*.

Así pues, sin visiones y revelaciones el movimiento cristiano nunca habría comenzado. Pero ¿quién puede decir al Espíritu Santo cuándo ha de detenerse? O como posiblemente habrían dicho los contemporáneos de san Ireneo, ¿quién puede decir si el Espíritu Santo se *ha* detenido ya? Además, cuando tantas personas —algunas de ellas rivales o incluso antagonistas— afirman poseer la inspiración divina, ¿quién sabe cuáles de ellas tiene realmente al espíritu y cuáles no? Estas cuestiones preocupaban a san Ireneo y preocupan a muchos cristianos actualmente. Algunos se preguntan ahora, como muchos lo hicieron entonces, si las personas que vivieron *después* del tiempo de los apóstoles siguieron recibiendo una revelación directa. Hoy en día, un número creciente de cristianos carismáticos cree que sí la recibió, y algunos, como san Ireneo, creen que el Espíritu puede decir cosas diferentes a distintas personas. Por ejemplo, los que se llaman a sí mismos pentecostales se identifican con

los apóstoles que san Lucas describe en los *Hechos de los Apóstoles,* incluidos en el Nuevo Testamento. San Lucas relata que los apóstoles, en la fiesta de Pentecostés, sintieron que el espíritu de Dios se derramaba sobre ellos «como lenguas de fuego» y los llenaba de fuerza.[273] Aquellos primeros cristianos que se sumaron a la nueva profecía estuvieron sin duda de acuerdo con esto. Un miembro anónimo de este movimiento se opuso a «aquéllos que desean restringir el poder del Espíritu único a determinadas temporadas y épocas» y afirmó que, por el contrario, «reconocemos y honramos no sólo las nuevas profecías, sino también las nuevas visiones».[274]

Sin embargo, los que se oponían a éstos, incluido Gayo en Roma, alegaron que las visiones y revelaciones auténticas se habían terminado al finalizar la época de los apóstoles. Gayo insistía en que los creyentes debían rechazar cualquier revelación recibida después de dicha época, desde las visiones incluidas en el *Apocalipsis* hasta las de los nuevos profetas. Gayo afirmaba que, dado que «el número de profetas y apóstoles está ya completo»,[275] nadie que haya vivido después de la época de los apóstoles ha podido recibir revelación alguna directamente. En cuanto al relato de san Lucas sobre el día de Pentecostés, los que estaban de acuerdo con Gayo podían decir que en la misma escena con que comienzan los *Hechos de los Apóstoles,* los discípulos de Jesús se comunican directamente con el Cristo resucitado durante *sólo cuarenta días*. San Lucas dice que, cuando habían transcurrido cuarenta días, «estando ellos mirando, empezó a elevarse y una nube lo arrebató de sus ojos»,[276] finalizando así para siempre la comunicación directa entre el Jesús resucitado y sus discípulos.

El propio san Ireneo intentó encontrar un término medio. A diferencia de Gayo, se negó a trazar una línea definida entre la

época de los apóstoles y el presente. Después de todo, él mismo había recibido la revelación; por ejemplo, el día en que murió san Policarpo. También había oído que san Policarpo, cuando estaba escondido para que no le detuviera la policía, había soñado que su almohada se incendiaba, y profetizó: «Seré quemado vivo».[277] San Ireneo también oyó de los mártires de su propia ciudad, así como de otros cristianos, que tales cosas seguían sucediendo:

> Oímos en la iglesia a muchos hermanos y hermanas que tienen dones proféticos hablar a través del espíritu en todo tipo de lenguas, y sacar a la luz cosas que estaban ocultas para los seres humanos, y revelar los misterios de Dios.[278]

Así, san Ireneo llevó la contraria a los que sugerían que los relatos milagrosos que aparecían en los evangelios no se debían interpretar literalmente, o que los milagros ya no sucedían:

> Los que son de verdad sus discípulos pueden realmente expulsar a los demonios… Otros prevén cosas que sucederán; ven visiones y formulan profecías… también hay otros que curan a los enfermos poniendo las manos sobre ellos, de tal modo que dichos enfermos quedan completamente sanos…
>
> Además, como ya he dicho, incluso los muertos han sido resucitados y han seguido viviendo entre nosotros durante muchos años. ¿Qué más podría decir? No es posible enumerar la cantidad de dones que la Iglesia ha recibido en todo el mundo en nombre de Jesucristo y utiliza todos los días en beneficio de las naciones, sin engañar a nadie, ni aceptar dinero alguno.[279]

Estos milagros atrajeron a multitudes de nuevos conversos a los grupos cristianos, a pesar de los peligros existentes. San Ire-

neo añade que aquéllos que consiguen una curación «a menudo creen y se unen a la Iglesia».[280]

Aunque san Ireneo dejó inmediatamente de defender a Maximila, Montano y Priscila, e incluso de mencionar a los nuevos profetas por su nombre —si es que conocía realmente sus nombres—, criticó a los que se oponían a ellos por «despreciar» erróneamente «tanto el evangelio de san Juan, como el espíritu profético». Recordó a sus contemporáneos que también san Pablo, no sólo tuvo visiones y formuló profecías, sino que además «dio su reconocimiento a los hombres y mujeres que profetizaban en las iglesias».[281]

Sin embargo, el problema inmediato al que san Ireneo tuvo que enfrentarse en Lyon no fue la falta de revelación espiritual, sino un excedente abrumador. Quizás se abstuvo de criticar a los nuevos profetas porque pensó que las cosas que decían cuando hablaban «por el espíritu» no se desviaban tanto de la tradición que él aceptaba. Sin embargo, *otros* supuestos profetas decían y hacían cosas que a él le parecían totalmente erróneas, y san Ireneo consideraba a éstos cismáticos e impostores. El problema era cómo distinguir: «¿Cómo podemos establecer la diferencia entre la palabra de Dios y las palabras meramente humanas?»,[282] se preguntaba san Ireneo.

Lo que a san Ireneo le preocupaba especialmente era que «incluso en nuestro propio distrito del valle del Ródano», un profeta llamado Marcos estaba ocasionando una auténtica conmoción entre los creyentes; dentro de la congregación de san Ireneo, Marcos había atraído a

> un gran número de hombres y unas pocas mujeres… habiéndoles convencido para que se unieran a él, como si él poseyera el más profundo conocimiento y la mayor madurez, y hubiera recibido el máximo po-

> der, conferido por las invisibles e inefables regiones de lo más alto.[283]

Aunque su relato es hostil y acusa a Marcos de ser un agente de Satanás, san Ireneo ofrece una descripción detallada de lo que hizo este profeta. Marcos no sólo tuvo visiones y formuló profecías él mismo, sino que también animó a otros a hacerlo. En una ocasión, cuando alguien pidió a Marcos que invocara el poder del espíritu, el supuesto profeta colocó sus manos sobre la cabeza de la persona en cuestión y pronunció una plegaria con la que se hacía eco de las palabras de Jesús citadas en el evangelio de san Mateo («No despreciéis a ninguno de estos pequeñuelos, porque os digo que sus ángeles en los cielos ven perpetuamente el rostro de mi Padre»).[284] Marcos rezaba por cada iniciado pidiendo: que «puedas recibir la gracia, ya que el Padre de todos nosotros ve a tu ángel, que se encuentra ante él». Luego colocaba sus manos sobre la cabeza de esta persona y decía: «Mira, la gracia ha descendido sobre ti, abre tu boca, y profetiza». Entonces, según san Ireneo, el candidato protestaría, ya que había sido instruido para hacerlo así: «Nunca jamás he profetizado, ni sé cómo profetizar», con el fin de reconocer que la profecía no tiene ninguna relación con la capacidad natural del ser humano, sino únicamente con el don de la gracia divina. Finalmente, Marcos animaría de nuevo al iniciado —que, según san Ireneo, solía ser una «mujer necia»— a formular profecías, y en ese momento diría indignado:

> entonces ella, henchida de vanidad y regocijada por esas palabras, y enormemente emocionada ante la perspectiva de estar ella misma a punto de empezar a hacer profecías, con el corazón latiéndole alocadamente, alcanza el nivel necesario de audacia y neciamente, pero también con descaro, dice la primera ton-

tería que se le ocurre, tal como se podría esperar de alguien a quien calienta un espíritu vacío.[285]

Después de recibir el espíritu a través de esta iniciación, cada miembro del grupo de Marcos creía compartir «el don de la profecía». Dice san Ireneo que, cuando se reunían para celebrar la Sagrada Cena, la eucaristía, «todos ellos [estaban] acostumbrados a echar a suertes» quién era el que iba a profetizar. De esta manera seguían una antigua práctica israelita que, como dice san Lucas en los *Hechos de los Apóstoles*, los cristianos reinstauraron y que consistía en echar suertes con el fin de invitar al Espíritu Santo a que indicara, según el modo en que caía la suerte, a quién elegía para formular la profecía del día. [286]

Según dice san Ireneo —quizás añadiendo detalles para causar sensación—, Marcos afirmaba que la verdad divina se le había revelado a él desnuda, «en forma femenina, descendiendo sobre él desde un espacio invisible e inefable, ya que el mundo no habría soportado [la verdad] si ésta hubiera llegado en forma masculina».[287] Según san Ireneo, Marcos dijo que esta verdad se revelaba a través de letras y números, estando cada parte de su cuerpo adornada con una de las veinticuatro letras del alfabeto griego, y pronunciaba el nombre místico «Cristo Jesús».[288] Las letras y los números mediante los cuales Marcos recibía su visión constituían un reflejo de las tradiciones judías conocidas por los seguidores de su maestro espiritual, Valentín, que afirmaba estar iniciado en la sabiduría secreta que le había enseñado san Pablo. Más de mil años después florecerían unas tradiciones similares entre los grupos judíos dotados de inclinaciones místicas, y estos grupos llamarían *kabbalah* (en castellano, cábala) al conjunto de estas tradiciones.

Aunque esta palabra hebrea significa sencillamente «tradición», la cábala transforma radicalmente la tradición. El difun-

to Gershom Scholem, profesor de misticismo judío en la Universidad Hebrea de Jerusalén, que era más favorable a Marcos que san Ireneo, explicaba que aquéllos que toman el camino de la cábala buscan conocer a Dios, «no a través de una teología dogmática, sino a través de la experiencia vital y la intuición».[289] Al igual que otros judíos, los cabalistas interpretan las escrituras sagradas, pero, en sus manos, éstas se convierten en el lenguaje de la exploración espiritual. Como harían los cabalistas más de mil años después, Marcos preguntaba: ¿Cómo podemos hablar de lo que es inefable?, ¿cómo se puede poner de manifiesto el invisible e inabarcable Dios? La visión de Marcos sugiere que el alfabeto completo —todo el discurso humano— puede convertirse en una forma mística de la verdad divina, convicción que muchos cabalistas compartirían.

Como muchos otros, Marcos se sentía fascinado por el Génesis, ya que se preguntaba a sí mismo qué fue lo que sucedió «al principio» del universo, e incluso *antes* del principio. Al igual que los autores de los evangelios de santo Tomás y san Juan, Marcos interpretó el Génesis 1 y sugirió lo siguiente: «cuando al principio el padre unigénito e inconcebible, que no es ni masculino ni femenino, deseó crear… abrió su boca y formuló la palabra *(logos)*».[290] Marcos explicaba que, cuando en una visión vio este proceso, cada una de las letras que Dios pronunció al principio no reconocía su propia naturaleza ni la de las otras, porque «dado que cada una de ellas es parte del todo, cada una imagina que su propio sonido es el nombre completo» del ser divino. Sin embargo, sigue diciendo Marcos, «tendrá lugar la restauración de todas las cosas» sólo cuando se supere esta ilusión de separación y «todos estos [elementos], mezclándose en un único sonido, se junten unánimemente» en la misma canción de alabanza,[291][6] porque el propio universo sur-

gió de «la gloria de aquel sonido de alabanza». Marcos creía que esto era algo que todos los seres humanos conocen intuitivamente y reconocen desde el primer grito que emite un recién nacido al salir del útero hasta en los momentos de angustia en que una persona gime o grita al encontrarse «en dificultades o en la aflicción… diciendo ¡oh!».[292] Tales sonidos, dice Marcos, repiten el nombre divino, que, según creía él, formulan las personas instintivamente —incluso inconscientemente— en forma de plegaria espontánea para pedir la ayuda divina. Y cuando las personas unen sus voces en una ceremonia de culto para cantar «Amén» (palabra hebrea que significa «así sea»), su voz unánime predice que todo lo que existe quedará restaurado finalmente en un todo único y armonioso.

San Ireneo dice que intentó por todos los medios, a petición de un amigo, investigar la doctrina de Marcos con el fin de demostrar públicamente que era un intruso fraudulento y un impostor. Lo peor era que por el hecho de atraer discípulos, realizar iniciaciones y ofrecer unas enseñanzas especiales a los cristianos «espirituales», la actividad de Marcos era una amenaza que afectaba a los esfuerzos que realizaba san Ireneo para unificar a todos los cristianos en una iglesia homogénea. San Ireneo acusó a Marcos de ser un mago, «el heraldo del Anticristo», un hombre cuyas visiones ficticias y pretensiones de conseguir un poder espiritual enmascaraban su auténtica identidad de apóstol de Satanás.[293] San Ireneo ridiculizó las declaraciones de Marcos en el sentido de pretender investigar «las cosas profundas de Dios» y se burlaba de él por instar a los iniciados a que buscaran revelaciones por su cuenta:

> Mientras decían cosas tales como las relativas a la creación, cada uno de ellos generaba algo nuevo cada día, según su propia capacidad; porque a nadie que no

> invente alguna mentira enorme se le considera «maduro» [o «iniciado»].[294]

San Ireneo afirmaba consternado que también muchos otros maestros dentro de las comunidades cristianas «presentan un número indescriptible de textos secretos e ilegítimos que ellos mismos ha forjado, para desorientar las mentes de la gente necia que ignora las verdaderas escrituras».[295] Cita algunos de estos escritos, incluso parte de un texto muy conocido e influyente titulado el *Libro secreto de san Juan*[296] (descubierto entre los llamados evangelios gnósticos de Nag Hammadi en 1945) y menciona muchos otros, entre los que figura un Evangelio *de la verdad* (quizás también el que se descubrió en Nag Hammadi), que atribuye al maestro de Marcos, Valentín, y asimismo un *Evangelio de Judas*. San Ireneo decidió que frenar esta riada de «textos secretos» sería un primer paso esencial para limitar la proliferación de «revelaciones», de las que sospechaba que sólo eran engañosas o, peor aún, que estaban inspiradas por el demonio.[297]

Sin embargo, los descubrimientos de Nag Hammadi muestran lo extendido que estaba el intento de «buscar a Dios»; no sólo entre aquéllos que escribieron los «textos secretos», sino entre muchas más personas que los leyeron, copiaron y veneraron, incluidos los monjes egipcios que los atesoraron en la biblioteca de su monasterio hasta doscientos años después de que san Ireneo los hubiera denunciado. Sin embargo, en el año 367 de la era cristiana, Atanasio, el estricto obispo de Alejandría —un admirador de san Ireneo—, escribió para la Pascua una pastoral en la que exigía a los monjes egipcios que destruyesen todos aquellos textos, excepto los que él listaba específicamente como «aceptables» e incluso «canónicos», una lista en la que figura prácticamente todo nuestro «Nuevo Testamento» actual.

[298] Pero alguien —quizás unos monjes del monasterio de San Pacomio— reunió docenas de ejemplares de los libros que Atanasio quería quemar, los sacó de la biblioteca del monasterio y los introdujo en una pesada tinaja, de unos sesenta centímetros de altura, la selló y, para esconderla, la enterró en la ladera de una colina cercana, en las proximidades de Nag Hammadi. Allí, un campesino egipcio llamado Mohamed Alí encontró por casualidad la tinaja unos mil seiscientos años más tarde.

Ahora que podemos leer con nuestros propios ojos algunos de los textos que san Ireneo detestaba y san Atanasio prohibió, vemos que muchos de ellos expresan la esperanza de recibir revelaciones y dan ánimos a «aquéllos que buscan a Dios». El autor del *Libro secreto de Santiago,*[299] por ejemplo, *reinterpreta* la escena inicial de los *Hechos de los Apóstoles,* del Nuevo Testamento, que ya hemos citado, en la que san Lucas relata cómo Jesús ascendió a los cielos y partió. El *Libro secreto de Santiago,* escrito aparentemente como una *continuación* de aquella escena, comienza cuando Santiago, el hermano de Jesús, se ofrece a revelar en este libro lo que sucedió *después* de que Jesús, «estando ellos mirando, empezó a elevarse».[300] Acto seguido, Santiago dice:

> … estaban una vez todos sentados y reunidos los doce discípulos y recordaban lo que el Salvador dijo a cada uno, bien en secreto, o bien abiertamente, y lo registraban en libros, y yo escribía lo que está en este libro.[301]

Pero el *Libro secreto de Santiago* dice que Jesús sorprendió a sus discípulos cuando regresó repentinamente —un año y medio después de su partida— y les explicó que en realidad nunca se había apartado de ellos:

> he aquí que el Salvador se manifestó… *quinientos cincuenta días* después que hubiera resucitado de entre los muertos. Le dijimos: «*¿Te has ido y te has alejado de nosotros?*» Pero Jesús dijo: «*No*, sino que me voy al lugar del que he venido. Si queréis venir conmigo, ¡venid!».[302]

Según el *Libro secreto de Santiago*, Jesús invitó entonces a Santiago y a Pedro a ascender con él al cielo, quizás en el mismo tipo de trance extático que Juan de Patmos dice haber experimentado antes de escribir el libro del Apocalipsis. Primero, Jesús los separó de los otros y les explicó en privado que podrían reunirse con él, no sólo después de la muerte, sino también en aquel mismo momento y lugar, si llegaban a estar «llenos del Espíritu».[303] Sin embargo, en vez de instar a sus discípulos sencillamente a que le *siguieran*, Jesús les anima aquí a *superarle* a él mismo. Explica que aquéllos que sufren y se sobreponen al temor de la muerte pueden conseguir algo importante: «¡Sed mejores que yo, asemejaos al Hijo del Espíritu Santo! Sed estrictos y, si es posible llegad [al cielo] antes incluso que yo».[304] Al final del *Libro secreto*, Santiago relata que:

> Pedro y yo dimos gracias y elevamos nuestros corazones hacia los cielos. Oímos con nuestros oídos y vimos con nuestros ojos estrépito de combate y un son de trompeta junto con un gran tumulto.
>
> Y cuando habíamos superado ese lugar, elevamos nuestro intelecto todavía más y vimos con nuestros ojos y oímos con nuestros oídos… un regocijo angélico… y también nosotros nos regocijábamos.[305]

Como es natural, muchos otros cristianos que buscaban la revelación —y que probablemente incluso esperaban ascender a los cielos en vida— tomaron a san Pablo como su apóstol pa-

trón. El autor de la *Oración del apóstol san Pablo* (o sencillamente *Oración de Pablo*), descubierta en Nag Hammadi, es uno de los muchos que recuerdan lo que san Pablo escribió en su carta a los cristianos de Corinto en relación con sus propias «visiones y revelaciones del Señor», especialmente el famoso episodio en que san Pablo dice que fue:

> arrebatado hasta el tercer cielo —si con el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe… oí cosas que no pueden decirse, que a ningún mortal le está permitido expresar.[306][307]

El autor de la *Oración de Pablo* toma a éste como el paradigma de «aquéllos que buscan a Dios» y expresa el ansia por llegar a la presencia de Dios, como san Pablo la había expresado:

> Mi Salvador, sálvame, pues soy tuyo, el que ha procedido de ti. Tú eres mi Intelecto. ¡Engéndrame! Tú eres mi tesoro. ¡Ábrete a mí! Tú eres mi plenitud. ¡Recíbeme![308]

Finalmente, haciéndose eco de lo que san Pablo escribe en su primera carta a los Corintios, la oración concluye diciendo: «Concédeme lo que ningún ojo de ángel ha visto, ni oído de arconte ha oído, y lo que no ha entrado en el corazón humano… puesto que tengo la fe y la esperanza».[309]

Es posible que los que escribieron, tradujeron y copiaron cuidadosamente obras tales como el *Libro secreto de Santiago* y la *Oración del apóstol san Pablo* conocieran las técnicas que ciertos grupos judíos utilizaban para inducir un estado de éxtasis e invocar visiones. Por ejemplo, un grupo de ascéticos judíos que vivían en Egipto en la época de Jesús, llamados los terapeutas, practicaban un régimen riguroso de oraciones, celibato, ayuno y cantos con el fin de prepararse para recibir «la visión de Dios». Algunos de los Manuscritos del Mar Muerto contienen

también oraciones y rituales cuya finalidad es aparentemente ayudar al devoto a llegar a la presencia de Dios y unirse a la adoración con los ángeles.[310]

No sabemos con exactitud qué querían decir cuando hablaban de «la visión de Dios». Es probable que unas personas concibieran esta idea de manera diferente a como la concebían otras. Algunos expertos interpretan esta expresión dándole el significado de que estas personas intentaban experimentar la presencia de Dios a través del trance extático.[311] El relato que hace san Pablo de su propia ascensión al Paraíso sugiere que esto le sucedió a él, aunque, como ya hemos observado, afirma que esta visión le sobrevino de manera espontánea y admite que «si con el cuerpo, o fuera del cuerpo, no lo sé; Dios lo sabe».[312] Sin embargo, otros expertos indican que aquéllos que afirman estar buscando una visión de Dios posiblemente se refieran a lo que sucede en las prácticas de devoción y culto,[313] porque actualmente muchos judíos y cristianos utilizan un lenguaje místico todas las semanas —o incluso cada día— en sus servicios religiosos al llegar a un momento culminante en el que se pretende unir a la congregación humana con los ángeles, por ejemplo, cuando cantan juntos lo que, según el profeta Isaías, cantan los ángeles en el cielo: «¡Santo, santo, santo eres, Yahveh todopoderoso; el cielo y la tierra están llenos de tu gloria!». Isaías dice que oyó esta canción cuando él mismo recibió una visión y fue llevado a presencia de Dios.[314]

Algunos expertos en historia y literatura judías están también investigando un enorme patrimonio de literatura mística que floreció unos mil años antes del surgimiento de la cábala. Algunos de estos textos, llamados textos *hekalot,* se centran en la figura de Enoc, quien, según el Génesis, «caminó con Dios» y, sin pasar por el trance de la muerte, fue elevado a la presen-

cia de Dios.[315] Con anterioridad al siglo I a. C., Enoc se había convertido ya en un paradigma para aquéllos que buscaban el acceso a la sabiduría celestial.[316] Otros grupos de judíos sentían fervor por la llamada literatura *merkabah* (carro), que se desarrolló desde el siglo II hasta el siglo VI. Estos textos surgieron de algunos maestros judíos y de sus discípulos, que intentaban actuar según ciertas indicaciones que encontraban en el profeta Ezequiel, concretamente en su maravillosa visión de Dios entronizado sobre un carro que brillaba como el fuego, llevado por querubines alados y recibiendo las alabanzas de una hueste de ángeles.[317]

Algunos de los que describen visiones como las encontradas en el *Libro secreto de Santiago* parecen querer decir implícitamente que ellos mismos recibieron tales visiones, como los profetas Isaías y Ezequiel. Algunos de los libros descubiertos en Nag Hammadi revelan técnicas específicas para invocar revelaciones; otros sugieren que tales técnicas no siempre dan el resultado esperado. Por ejemplo, el *Apocalipsis de Pedro* dice cómo san Pedro vio a personas corriendo hacia él y los demás apóstoles, amenazándoles con piedras «como si fueran a matarnos». San Pedro apeló inmediatamente —probablemente mediante una oración— al Jesús resucitado, quien dijo a su aterrorizado discípulo:

> «… pon tus manos sobre tus ojos… y di lo que ves». Y cuando lo hice, no vi nada. Dije: «No es posible ver [nada]». Me dijo de nuevo: «Hazlo otra vez». Y se produjo en mí un temor y una alegría (al mismo tiempo), pues vi una nueva luz más grande que la luz del día.[318]

Durante un instante, suspendido en el tiempo, mientras oye a la multitud gritar a voces, san Pedro se queda anonadado por una visión en la que Jesús está siendo crucificado. Después de

gritar de temor y angustia, san Pedro oye decir al «Jesús viviente» que lo que es espiritual no puede morir. Finalmente san Pedro, atónito, contempla otra visión en la que Jesús está «alegre y sonriente en la cruz… y se llenó del Espíritu Santo… y hubo una gran luz inefable que los rodeó, y una multitud de ángeles inefables e invisibles que los alababa».[319] El anónimo autor del *Apocalipsis de Pedro* dice que esta visión dio a san Pedro el valor necesario para afrontar su propia muerte con ecuanimidad, sabiendo que el espíritu que estaba dentro de él podía superar la muerte, como podrían hacer también en generaciones posteriores aquéllos que tuvieran que afrontar las persecuciones.

Pero ¿cómo se reciben las visiones y cuáles de ellas son de inspiración divina? Hablando con sentido práctico, ¿quién ha de juzgarlo? Esta cuestión fundamental —y que causa perplejidad— es lo que los cristianos, desde tiempos remotos, han denominado «el problema de discernir los espíritus»: cómo decir cuáles de las aparentes inspiraciones proceden de Dios, cuáles se deben al poder del demonio y cuáles surgen en una imaginación calenturienta. Aunque la mayoría de los individuos de aquella época —tanto judíos como paganos o cristianos— aceptaba que lo divino se revela en sueños, muchos reconocieron entonces, y asimismo muchos reconocen ahora, que los sueños pueden también expresar únicamente deseos y esperanzas, y que algunos pueden acabar en delirios fatales. Hemos visto que san Ireneo reconoció el poder de Dios en ciertos profetas, sanadores y maestros, quizás especialmente en aquellos cuya doctrina concordaba con lo que muchos cristianos aceptaban en común. Sin embargo, en otros veía la mano de Satanás; por ejemplo, en el caso de Marcos, al que llamaba el «apóstol de Satanás», acusándole de inventar visiones con el fin de embau-

car a sus seguidores y explotarlos para obtener favores sexuales y dinero.

En el *Evangelio de María Magdalena,* descubierto en Egipto en 1896, los apóstoles san Andrés y san Pedro plantean las mismas preguntas que preocupaban a san Ireneo, pero esta vez se oye una respuesta dada desde el punto de vista del visionario. En el *Evangelio de María Magdalena* se escenifica cómo ciertos líderes de distintos grupos —representados aquí por los apóstoles san Andrés y san Pedro— atacaban y denunciaban a veces a los que afirmaban ver visiones. Aunque se ha perdido el comienzo de este texto, la parte del *Evangelio de María Magdalena* que ha llegado hasta nosotros empieza con una visión en la que el Jesús resucitado dice a sus discípulos: «El hijo del hombre está dentro de vosotros; seguidlo. Los que lo busquen lo hallarán. Id y proclamad el evangelio del reino». Sin embargo, los discípulos, en su mayoría, aparentemente sin saber cómo encontrar la divinidad dentro de ellos mismos, «estaban entristecidos y lloraban amargamente», aterrorizados por la idea de que los podían matar como mataron a Jesús. Entonces, María Magdalena se levantó, habló y «convirtió sus corazones al bien»:

> No lloréis y no os entristezcáis; no vaciléis más, pues su gracia descenderá sobre todos vosotros y os protegerá. Antes bien alabemos su grandeza, pues nos ha preparado y nos ha convertido en seres humanos. [320]

Entonces san Pedro dice a María Magdalena: «Mariam, hermana, nosotros sabemos que el Salvador te apreciaba más que a las demás mujeres. Danos cuenta de las palabras del Salvador que recuerdes, que tú conoces y nosotros no, que nosotros no hemos escuchado»[321] Parece ser que san Pedro espera oír cosas que Jesús había dicho en ocasiones en que él estaba ausente. Pe-

ro María Magdalena deja asombrado a san Pedro cuando le dice que no sólo conoce lo que él no llegó a oír, sino también lo que Jesús *decidió* no decirle: «Lo que está escondido para vosotros os lo anunciaré». Y continúa diciendo: «[Hoy] vi al Señor en una visión», y afirma que estaba tan asombrada que inmediatamente le preguntó cómo se producían las visiones:

> «Señor,… el que ve la visión ¿la ve en alma o en espíritu?» El Salvador respondió y dijo: «No la ve ni en alma ni en espíritu, sino que es el Intelecto que se halla en medio de ellos el que ve la visión».[322]

Después de oír que las visiones vienen a través del *intelecto, o* de la *conciencia*, María Magdalena dirige su atención a lo que la visión le muestra. En este punto crucial el texto del papiro se interrumpe; una gran parte de él se ha perdido. Lo que queda es un fragmento en el que, como en el *Diálogo del Salvador*, Jesús revela lo que sucede después de la muerte. Explica que el alma encuentra las «siete potestades de la ira», que la desafían, diciéndole: «¿De dónde vienes, homicida? ¿A dónde vas, dueña del espacio?» A través de esta visión Jesús enseña al alma cómo ha de responder de manera que pueda vencer a estos poderes hostiles.

Cuando María Magdalena deja de hablar, surge una discusión:

> Después de decir todo esto, Mariam permaneció en silencio, dado que el Salvador había hablado con ella hasta aquí. Entonces Andrés habló y dijo a los hermanos: «Decid lo que os parezca acerca de lo que ella ha dicho. Yo, por mi parte, no creo que el Salvador haya dicho estas cosas. Estas doctrinas son bien extrañas».[323]

El hermano de san Andrés, san Pedro, añade: «¿Ha hablado con una mujer sin que lo sepamos, y no manifiestamente, de modo que todos debamos volvernos y escucharla? ¿Es que la ha preferido a *nosotros*?»

> Entonces Mariam se echó a llorar y dijo a Pedro: «Pedro, hermano mío, ¿qué piensas? ¿Supones acaso que yo he reflexionado estas cosas por mí misma o que miento respecto al Salvador?».
>
> Entonces Leví habló y dijo a Pedro: «Pedro, siempre fuiste impulsivo. Ahora te veo ejercitándote contra una mujer como si fuera un adversario. Sin embargo, si el Salvador la hizo digna, ¿quién eres tú para rechazarla? Bien cierto es que el Salvador la conoce perfectamente; por esto la amó más que a nosotros. Más bien, pues, avergoncémonos y… prediquemos el evangelio».[324]

Así, el autor del *Evangelio de María Magdalena* discrepa de san Ireneo en cuanto a cómo distinguir visiones auténticas, ya que san Ireneo, cuando se veía confrontado con un profeta del que desconfiaba, como en el caso de Marcos, probablemente habría dicho lo que san Pedro y san Andrés dijeron a María Magdalena, acusando a aquéllos que afirmaban haber recibido visiones de tener «extrañas ideas» o de «inventárselas».

Es posible que san Ireneo, al enfrentarse con este problema, se diera cuenta de que en realidad no era nada nuevo; algunos de los antiguos profetas de Israel habían planteado —y les habían sido formuladas— las mismas preguntas. Por ejemplo, cuando Jeremías predijo que la guerra con Babilonia (alrededor del año 580 a. C.) terminaría con la derrota de Israel, algunos profetas que habían pronosticado la victoria le acusaron de hacer una profecía falsa. Jeremías replicó diciendo que él se limi-

taba a transmitir lo que venía «de labios del Señor» y acusó a sus adversarios de divulgar unas mentiras que venían «de sus propios labios». En este sentido, escribió:

> Oráculo de Yahveh: «He oído lo que han dicho los profetas… cuando afirman: "He tenido un sueño, he tenido un sueño."… Por eso, heme aquí contra los profetas —oráculo de Yahveh— que se *roban mis palabras* los unos a los otros… que *voltean sus lenguas y profetizan sueños mentirosos* —oráculo de Yahveh— y los narran y descarrían a mi pueblo con sus mentiras y su jactancia, pues yo no los he enviado, ni les he dado orden alguna, ni les he hablado. Os profetizan *una visión embaucadora, una adivinación falsa y la superchería de sus propias mentes*»[325]

De esta manera, Jeremías desprecia como carente de valor todo lo que viene de los «propios labios» de los profetas, así como de sus «sueños particulares» y de «sus propias mentes». San Ireneo, que siempre estaba pensando en Marcos, era de la misma opinión que Jeremías, y añade lo que había aprendido de su mentor cristiano anónimo, al que llama «aquel anciano divino, predicador de la verdad»: las falsas profecías, especialmente las de Marcos, vienen de Satanás.

San Ireneo tomó de la tradición profética de Israel un segundo modo de distinguir qué profecías vienen de Dios: la convicción de que la verdad de los oráculos queda revelada por los acontecimientos que los confirman. Cuando los ejércitos babilonios derrotaron a Israel, los seguidores de Jeremías, convencidos de que este suceso demostraba la inspiración divina del profeta, recogieron sus profecías —después de descartar las de sus oponentes— y las añadieron a la colección sagrada que más tarde se convertiría en la Biblia hebrea.

Los seguidores de Jesús de Nazaret habían formulado unas afirmaciones similares, como bien sabía san Ireneo. Por ejemplo, el autor del evangelio de san Mateo insiste en que David, Isaías y Jeremías habían pronosticado unos acontecimientos específicos que sucedieron en la época de Jesús, entre quinientos y mil años después de que las profecías se escribieran; por lo tanto, estos acontecimientos demostraban la existencia de un plan divino. Sin embargo, actualmente muchos expertos sugieren que la correspondencia entre la profecía y el acontecimiento que describe san Mateo demuestra que éste a veces confeccionaba su narración de forma que encajara con las profecías. Por ejemplo, san Mateo descubrió en los escritos del profeta Zacarías el siguiente oráculo:

> ¡Alégrate en gran manera…, oh hija de Jerusalén! He aquí que tu Rey viene a ti; justo y victorioso, humilde y *cabalgando sobre un asno, y sobre* un *pollino, cría de* asnas.[326]

San Mateo interpretó este pasaje como una predicción del modo en que Jesús entró en Jerusalén durante la Pascua judía, pero, según parece, no se dio cuenta de que Zacarías repetía las frases finales sólo para conseguir un efecto poético. Por consiguiente, escribió en su evangelio que, cuando Jesús estaba haciendo los preparativos para entrar en Jerusalén, ordenó a sus discípulos que le llevaran *al mismo tiempo* una asna y su pollino. San Mateo escribe: «Y caminando los discípulos y haciendo como les había mandado Jesús, trajeron *la asna y el pollino,* y pusieron *sobre ellos* sus vestidos, y él montó *encima de éstos*»[327] (Por el contrario, los evangelios de san Marcos y san Lucas coinciden en que Jesús entró en Jerusalén montado, no en *dos* animales, sino en un único pollino. San Mateo no pretendía confundir a sus lectores; lo que probablemente le indujo a rela-

cionar de esta manera las profecías con los acontecimientos fue su convicción de que, dado que Jesús *era* el Mesías, su venida *tenía que* haber cumplido las antiguas profecías.

Ahora bien, desde el siglo I hasta nuestros días, las «razones surgidas a través de las profecías» han convencido a muchas personas, incluso, según parece, al mentor de san Ireneo. El filósofo san Justino mártir relató en sus escritos que, siendo un joven estudiante que buscaba la verdad (hacia el año 140 de la era cristiana), se había desilusionado con todos sus maestros de filosofía, uno tras otro: primero un estoico, luego un peripatético, más tarde un maestro pitagórico y, para terminar, un discípulo de Platón. Finalmente llegó a la conclusión de que la mente humana era incapaz por sí misma de encontrar la verdad, y se preguntaba consternado: «¿Vale la pena, pues, contratar maestros? ¿Cómo puede alguien conseguir ayuda, si no hay verdad ni siquiera en ellos?». San Justino escribe que un día, cuando estaba paseando por la costa y reflexionando sobre estas cuestiones, se encontró con un anciano que le habló de los profetas hebreos y de cómo la verdad de sus antiguos oráculos había quedado demostrada por los sucesos acaecidos tras la venida de Jesús. El anciano explicaba que

> hace mucho tiempo existieron ciertos hombres, más antiguos que todos los que ahora consideramos como filósofos, y aquellos hombres, justos y amados por Dios, hablaban inspirados por el Espíritu Santo y pronosticaron acontecimientos que habrían de producirse y que se están produciendo ahora. Se les llama profetas. Son los únicos que han visto y proclamado la verdad… después de llenarse del Espíritu Santo. En sus escritos no utilizaban demostraciones [lógicas], ya que ellos eran testigos de la verdad más allá de cual-

quier demostración… y los acontecimientos que han sucedido y están sucediendo actualmente os obligan a asentir ante lo que ellos dijeron.[328]

«Después de decir estas cosas» afirma san Justino, «se marchó… y no he vuelto a verle desde entonces. Pero inmediatamente se encendió un fuego en mi alma y me poseyó el amor de los profetas y de todos aquéllos que son amigos de Cristo».[329]

A un grupo de éstos conoció san Justino y, finalmente, recibió el bautismo en nombre del «Espíritu Santo, que a través de los profetas predijo todo sobre Jesús», y que, como escribió san Justino más tarde, iluminó su mente. Posteriormente, cuando ya se había convertido en un «filósofo cristiano», se ofreció a demostrar a un filósofo judío llamado Trifón que «no hemos creído fábulas vacías, o palabras sin fundamento alguno, sino aquellas palabras que están llenas del espíritu de Dios, tienen una fuerza grandiosa y florecen con la gracia».[330] Aunque dice que los compañeros de Trifón «rieron y gritaron burdamente» al oír esto, san Justino presentó lo que él consideraba una prueba irrefutable. Explicó a Trifón que, por ejemplo, el profeta Isaías había predicho: «una virgen concebirá y parirá un hijo»,[331] un milagro que, según san Mateo, sucedió casi quinientos años más tarde, cuando María dio a luz a Jesús. San Justino añade que otros profetas, incluidos David, Isaías y Zacarías, habían predicho detalladamente el nacimiento de Jesús, su entrada final en Jerusalén, la traición de Judas y la crucifixión. San Justino dice que cuando entabló con Trifón un debate público, presentó meticulosamente una serie de correlaciones entre algunas profecías específicas y los acontecimientos que, en su opinión, hacían que estas profecías se cumplieran; unas correlaciones imposibles de explicar, según san Justino, si no se

aceptaba que las profecías eran de inspiración divina y que existía una intervención de Dios en la historia de la humanidad. Sin embargo, los que critican esta «demostración a partir de la profecía» sugieren que los cristianos que hablan como san Justino utilizan argumentos falaces; por ejemplo, confundiendo una traducción engañosa con un milagro. El autor del evangelio de san Mateo, que según parece leyó la profecía de Isaías en una traducción al griego, interpretó que significaba que «una *virgen [parthenos* en griego] concebirá». El propio san Justino reconoce que los intérpretes judíos, al igual que algunos seguidores de Jesús, indicaron que lo que el profeta había escrito realmente en el original hebreo era sencillamente que «una *mujer joven* [*almah*] concebirá y parirá un hijo», pronosticando, según parece, unos acontecimientos inmediatos que habrían de producirse en la sucesión al trono.[332]

No obstante, a san Justino y san Ireneo, como a muchos cristianos desde entonces hasta ahora, estos argumentos no llegaron a convencerles, sino que creyeron que las antiguas profecías predecían el nacimiento, la muerte y la resurrección de Jesús, y que la inspiración divina quedaba demostrada mediante hechos reales. Los no creyentes consideran a menudo que estas pruebas son rebuscadas, pero para los creyentes demuestran que la «historia de la salvación» es cierta. San Justino se jugó la vida por esta convicción y creyó que había proporcionado una especulación filosófica sobre la verdad, tan verificable empíricamente como la del científico cuyos experimentos dan un resultado que coincide con lo que se ha predicho.

Dado que san Ireneo consideró la demostración a partir de la profecía como un modo de resolver el problema de distinguir qué profecías —y qué revelaciones— proceden de Dios, añadió ciertos escritos de «los apóstoles» a los textos de «los

profetas», ya que creía, como san Justino, que todos juntos constituían unos indispensables testimonios de la verdad. Como otros cristianos de su época, san Justino y san Ireneo, cuando hablaban sobre «las Escrituras», se referían primordialmente a la Biblia hebrea: el conjunto de textos que nosotros llamamos el Nuevo Testamento todavía no se había ensamblado. Su convicción de que la verdad divina se revela en los hechos de la historia de la salvación proporciona el vínculo esencial entre la Biblia hebrea y lo que san Justino llamaba «las memorias de los apóstoles», que constituye lo que conocemos como los evangelios del Nuevo Testamento.

Fue san Ireneo, por lo que sabemos, quien se convirtió en el arquitecto principal de lo que llamamos el canon de los cuatro evangelios, es decir, el marco que incluye en el conjunto del Nuevo Testamento los evangelios de san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan. En primer lugar, san Ireneo denuncia a varios grupos cristianos que se basan en un solo evangelio, como los cristianos ebionitas, que, según dice san Ireneo, utilizan únicamente el evangelio de san Mateo, o los seguidores de Marción, que utilizan sólo el de san Lucas. A continuación, afirma san Ireneo que igualmente equivocados están los que invocan muchos evangelios. Ciertos cristianos, dice él, «alardean de tener más evangelios de los que realmente existen… pero en realidad no tienen un solo evangelio que no esté lleno de blasfemias».[333] San Ireneo decidió talar el bosque de textos «apócrifos e ilegítimos» —textos tales como el *Libro secreto de Santiago y* el *Evangelio de María Magdalena*— y dejó en pie únicamente cuatro «pilares».[334] Declaró resueltamente que «el evangelio», en el cual estaba contenida toda la verdad, sólo puede apoyarse en estos cuatro «pilares»: a saber, los evangelios atribuidos a san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan. Para jus-

tificar esta selección afirmó que «no es posible que existan ni más ni menos que cuatro», porque «del mismo modo que hay cuatro regiones del universo y cuatro vientos principales», la Iglesia también necesita «sólo cuatro pilares».[335] Además, al igual que el profeta Ezequiel tuvo una visión del trono de Dios sostenido por cuatro criaturas vivientes, la palabra divina se sostiene sobre este «evangelio formado por cuatro versiones». (Siguiendo este ejemplo, los cristianos de generaciones posteriores tomaron las apariencias de estas cuatro «criaturas vivientes» —el león, el toro, el águila y el hombre— como símbolos de los cuatro evangelistas). Lo que hace que estos evangelios sean fiables, afirmó san Ireneo, es que sus autores, entre los cuales consideraba incluidos a san Mateo y san Juan, discípulos de Jesús, hubieran sido realmente *testigos* de los sucesos que relataban; de manera similar, añadió que san Marcos y san Lucas, siendo seguidores de san Pedro y san Pablo, escribieron lo que habían oído de labios de los propios apóstoles.

Actualmente pocos expertos en el Nuevo Testamento estarían de acuerdo con san Ireneo; no sabemos quiénes escribieron en realidad estos evangelios, en la misma medida en que no sabemos quiénes escribieron los de santo Tomás y María Magdalena; lo único que sabemos es que todos estos «evangelios» se atribuyen a discípulos de Jesús. Sin embargo, como veremos en los próximos capítulos, san Ireneo no sólo unió el evangelio de san Juan a los de san Mateo y san Lucas, que eran los más citados, sino que lo ensalzó como el evangelio más importante. Para san Ireneo, el evangelio de san Juan no era el *cuarto* evangelio, como lo denominan los cristianos actualmente, sino el *primero y más destacado* de todos los evangelios, porque creía que sólo san Juan comprendió quién era en realidad Jesús: Dios en forma humana. Lo que Dios reveló en el momento extraor-

dinario en que «se hizo carne» superaba todas las revelaciones recibidas por otros que eran únicamente hombres y mujeres, incluso las de los profetas y los apóstoles, por no hablar del resto de los seres humanos.

Por supuesto, san Ireneo no podía impedir que la gente buscara revelaciones de la verdad divina; y, como ya hemos visto, tampoco lo intentó. Después de todo, las tradiciones religiosas sobreviven a través del tiempo sólo en la medida en que sus partidarios las reviven y las reimaginan, transformándolas continuamente a medida que avanza el proceso. Sin embargo, desde su época hasta el momento actual, san Ireneo y sus sucesores, junto con otros dirigentes eclesiásticos, se esforzaron por obligar a todos los creyentes a someterse al «evangelio cuádruple» y a lo que san Ireneo llamaba tradición apostólica. Como consecuencia, todas las «revelaciones» atribuidas a dirigentes cristianos tendrían que estar siempre de acuerdo con lo que plantean los evangelios incluidos en lo que llegaría a ser el Nuevo Testamento. Por supuesto, a lo largo de los siglos estos evangelios han hecho surgir una extraordinaria gama de arte, música, poesía, teología y leyendas. Pero incluso los santos mejor dotados de la Iglesia, como santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, tendrían cuidado de no transgredir —mucho menos de trascender— estas fronteras. Hoy en día, muchos cristianos de mentalidad tradicional continúan creyendo que todo aquello que viole las directrices canónicas no puede ser sino «mentiras y perversidades» surgidas de la maldad del corazón humano o inspiradas por el diablo.

Sin embargo, san Ireneo reconocía que la prohibición de todos los «escritos secretos» y la creación de un canon de cuatro evangelios no conseguirían por sí solas salvaguardar el movimiento cristiano. ¿Qué pasaría si alguien que leyera los evange-

lios «adecuados» los interpretaba de forma errónea, o de *muchas* formas erróneas? ¿Qué sucedería si algunos cristianos interpretaban esos evangelios de tal manera que inspirasen —o, como diría el obispo, engendrasen— nuevas «herejías»? Esto es lo que sucedía en la congregación de san Ireneo; y, como veremos más adelante, la respuesta que él dio consistió en trabajar para construir lo que llamaba cristianismo ortodoxo (literalmente «de pensamiento recto»).

4
EL CANON DE LA VERDAD Y EL TRIUNFO DE SAN JUAN[336]

LAS PERSONAS QUE SE DEDICAN A EXPLORAR dominios espirituales se suelen sentir especialmente atraídas por el evangelio de san Juan. Este evangelio, aunque está escrito con gran sencillez —y aparentemente para abogar por la fe—, destaca por sus paradojas, su misterio y ciertos indicios que sugieren un significado más profundo. Las palabras iniciales del evangelio de san Juan indujeron a T. S. Eliot a responder de la siguiente manera:[337]

> Y la luz brilló en la oscuridad y
>
> frente a la Palabra el mundo inquieto siguió girando en torbellino
>
> en torno al centro de la Palabra silenciosa.[338]

Unos cuatro siglos antes de Eliot, otro poeta, hijo de judíos conversos, un vehemente y joven fraile español que llegaría a ser santo y místico, eligió el nombre de Juan, pasando a llamarse Juan de la Cruz. Hoy día, en gran medida gracias a los descubrimientos de Nag Hammadi, hemos constatado, casi dos mil años más tarde, que muchos de los primeros lectores del evangelio de san Juan reaccionaron también ante este evangelio con respuestas sorprendentes e imaginativas.

¿Cómo leían el evangelio de san Juan y el resto de las Escrituras aquellos cristianos a los que san Ireneo llamó «intérpretes

del mal» —y por qué se oponía este obispo a lo que encontraron en dichos textos? San Ireneo advierte de que estas personas «han abandonado la verdad»[339] y propagaban mentiras que seducían y engañaban a los creyentes ingenuos, pero a muchos aquellas fantasías evidentes les parecían realmente verdaderas. San Ireneo dice que el poeta y maestro cristiano Valentín, su discípulo Ptolomeo y otros como ellos habían inventado todo tipo de mitos sobre lo que sucedió «al principio» e incluso *antes* del principio del mundo, y contaban cómo la Fuente desconocida de todo lo existente, que estos cristianos llamaban a veces el Padre original y otras veces el Silencio —ya que no hay palabras para describir esta fuente—, vertió en primer lugar unas corrientes de energías divinas, tanto masculinas como femeninas, cuya interacción dinámica creó el universo. Algunos seguidores de Ptolomeo dicen además que la Sabiduría divina apareció «al principio» y colaboró con Dios en la creación del universo, como se señala en Génesis 1-3.

Puede que san Ireneo no supiera que tales cuestiones estaban siendo ampliamente discutidas en ciertos círculos judíos entre los maestros y sus discípulos, quienes al parecer ejercían cierta influencia sobre las cuestiones que planteaban maestros como Valentín y Ptolomeo, así como sobre sus interpretaciones de determinados pasajes de las Escrituras del pueblo de Israel —especialmente el Génesis, los Salmos, los oráculos de Isaías y los Proverbios.

Es poco lo que sabemos sobre Valentín, ya que han sobrevivido pocos fragmentos de sus escritos,[340] pero escribió un poema en el cual reflejaba el misterio del surgimiento del universo visible a partir de la Fuente invisible, como dice el Génesis 1:2, después de que «el espíritu se [desplazara] por encima de las profundidades»:

Todas las cosas que veo penden del espíritu;
todas las cosas se apoyan en el espíritu;
la carne depende del alma,
el alma está ligada al aire,
el aire depende del éter,
desde las profundidades se engendra el fruto,
del vientre materno, un niño.[341]

Al mismo tiempo, Valentín y sus discípulos, quizás unos cien años antes de que se estableciera el canon del Nuevo Testamento, figuraron entre los primeros que situaron estos textos «apostólicos» más recientes al mismo nivel que el Génesis y los profetas y reverenciaron la autoridad de los dichos de Jesús, valorándolos igual o incluso por encima de las Escrituras del pueblo de Israel.[342] Ptolomeo incluso llegó a escribir en una carta a Flora, dama de la aristocracia romana que estudió con él, que los dichos de Jesús constituían «el *único* modo infalible de comprender la realidad».[343] En la discusión sobre los misterios divinos, san Ireneo dice que Ptolomeo y otros miembros de su círculo citaban a menudo pasajes de las cartas de san Pablo y de los «dichos del Señor» que nosotros conocemos a través de san Marcos y san Lucas; pero lo que citaban una y otra vez, «utilizándolo de la manera más completa posible»,[344] era el evangelio de san Juan, que era, en efecto, su favorito. Cuando san Ireneo decidió hacerse con las armas necesarias para enfrentarse a estos maestros, leyendo sus comentarios y confrontando los autores en que se basaban, es posible que supiera que Heraclio, al que llama el discípulo «más respetado» de Valentín, había escrito un famoso *Comentario sobre el evangelio de san Juan* —que es, por lo que nosotros sabemos, el primer comentario que se escribió sobre *cualquier* libro del Nuevo Testamento.[345]

Cuando oí por primera vez que existía este comentario de Heraclio, me quedé asombrada: ¿por qué iba a molestarse alguien en escribir un *comentario* sobre un evangelio escrito de una manera tan clara? ¿Qué podía atraer a un *hereje* a estudiar un evangelio que iba a convertirse en la piedra de toque de la ortodoxia? Posteriormente, después de estudiar las fuentes recientemente descubiertas, me di cuenta de que al plantear mis preguntas de este modo había adoptado inconscientemente la terminología de san Ireneo y había asumido sus puntos de vista, pues lo que este obispo hizo, con un éxito notable, fue convencer a los cristianos de que su lectura del evangelio de san Juan —o de cualquier evangelio— era la única correcta y de que su planteamiento era precisamente la interpretación «canónica» de las Escrituras. San Ireneo, como veremos más adelante, insistió en lo que él llamaba el «canon de la verdad» y rechazó el tipo de exégesis que, según decía, era «habitual entre ciertos filósofos griegos»,[346] como algunos estoicos que leían los poemas de Homero alegóricamente, utilizando dioses como Zeus y Hera para representar elementos del universo natural, y como los seguidores de Platón que afirmaban encontrar en los poemas de Homero alusiones a doctrinas como la de la transmigración del alma.[347] San Ireneo, alarmado por lo que estaban haciendo los discípulos de Valentín, advierte a los creyentes para que no enfoquen así los textos sagrados. Proclama, por el contrario, que siempre que sea posible se debe discernir el significado obvio; y cuando un pasaje determinado parezca ambiguo o difícil, la comprensión ha de guiarse por los pasajes cuyo significado parezca claro.[348]

San Ireneo advierte de que los herejes leen desordenadamente, centrándose en enigmas, misterios y parábolas que hallan en las Sagradas Escrituras, en vez de ir a pasajes que pare-

cen sencillos; a menudo leen de manera incoherente o en conflicto con el significado obvio del texto.[349] Aunque algunos escriben comentarios, hay muchos más que responden a lo que encuentran en el Génesis, en los oráculos de Isaías, en las cartas de san Pablo, en los Salmos y en los evangelios, dando un ambiente de canciones, poemas, visiones y revelaciones propias, e incluso de danzas litúrgicas. Como veremos más adelante, los textos descubiertos en Nag Hammadi apoyan las sospechas de san Ireneo, así como su convicción personal sobre qué era lo que estaba en juego: qué es la verdad espiritual y cómo puede discernirse.

Examinemos, pues, unos ejemplos de estas «lecturas desordenadas» para entender por qué el evangelio de san Juan se convirtió en un aspecto central de la controversia. A pesar de la sencillez de su estilo, pocos lectores han encontrado el evangelio de san Juan fácil de entender. Especialmente en el contexto de los evangelios sinópticos, incluso sus más tempranos admiradores constataron, por ejemplo, que a veces este evangelio contradice los de san Marcos, san Lucas y san Mateo. Por poner un caso, el evangelio de san Juan, como ya hemos indicado, comienza relatando cómo Jesús atacó a los cambistas y vendedores que estaban dentro del Templo, escena cuya violencia realza el autor al añadir que Jesús, «habiendo formado de cuerdas una especie de azote», lo blandió y «los arrojó a todos del Templo, junto con las ovejas y los bueyes, y vertió en el suelo el dinero de los banqueros y volcó las mesas».[350] Los otros evangelios, como ya hemos visto, sitúan todos ellos este incidente al final de la vida de Jesús, cuando lógicamente debió haber sucedido, ya que este hecho, según san Mateo, san Marcos y san Lucas, fue lo que impulsó a los jefes de los sacerdotes a hacer que Jesús fuera detenido y a recurrir a las autoridades romanas para

que lo mataran. Cuando a Orígenes, el brillante «padre de la Iglesia» egipcio (posteriormente acusado también de herejía), se le preguntó sobre este asunto, explicó, como ya hemos visto anteriormente, que aunque «el evangelio de san Juan no siempre dice la verdad *literalmente*, siempre la dice *espiritualmente*»[351] —es decir, de manera simbólica. Orígenes llega incluso a sugerir que el Espíritu Santo introdujo estas contradicciones en el evangelio de san Juan con el fin de incitar al lector a preguntarse por el significado de ciertas cosas y para mostrar que estos relatos no están pensados para que el lector los tome literalmente. Orígenes coincidía con Valentín y sus discípulos en la idea de que el lector debe sumergirse más allá de la brillante superficie de las palabras de san Juan —o de cualquiera de las obras que forman «las Escrituras»— para buscar sus significados ocultos.

Valentín, que era un poeta, amaba la fuerza de las imágenes bíblicas, especialmente las de san Juan. Aunque los cristianos ortodoxos intentaron más tarde destruir sus enseñanzas, los fragmentos que han sobrevivido indican que Valentín tomó la historia de la purificación del Templo como una parábola que mostraba cómo cuando Dios brilla en nuestros corazones, destruye y transforma lo que encuentra allí con el fin de convertirnos en moradas del Espíritu Santo.[352] Otro fragmento sugiere que el despertar espiritual de Valentín se produjo cuando tuvo un sueño revelador en el cual se le apareció un niño recién nacido que le dijo: «Soy el *logos*»[353] —es decir, en el idioma del evangelio de san Juan, el Verbo, la *palabra* divina revelada en forma humana.

Veamos varios ejemplos de lo que san Ireneo llama «exégesis perversa» y luego reflexionaremos sobre lo que él considera reprobable. San Ireneo identifica a Valentín con el autor del lla-

mado *Evangelio de la verdad*, y si se trata del mismo que se descubrió en Nag Hammadi, podemos ver ahora por primera vez cómo ensalzaba Valentín el «misterio oculto, Jesús, el Cristo». [354] Tanto si lo escribió Valentín, como si lo hizo uno de sus seguidores —que es lo más probable—, el *Evangelio de la verdad* habla de un mundo desprovisto de Dios describiéndolo como una pesadilla, un mundo como el que Matthew Arnold reflejó en un poema casi dos mil años más tarde:[355]

> … el mundo, que parece
>
> estar ante nosotros como una tierra de sueños,
>
> tan variado, tan hermoso, tan nuevo,
>
> no tiene realmente alegría alguna, ni amor, ni luz, ni certidumbre, ni paz, ni consuelo para el dolor;
>
> y estamos aquí como en una planicie oscura
>
> barrida por confusas alarmas de lucha y huida
>
> donde ejércitos ignorantes chocan con estruendo en la noche.[356]

El *Evangelio de la verdad* describe asimismo la existencia humana, apartada de Dios, como una pesadilla en la cual los seres humanos sienten

> … como si estuvieran sumergidos en el sueño y convivieran con sueños inquietantes. Bien huían a algún lugar, bien se daban la vuelta extenuados, después de perseguir a otros; bien daban golpes, bien los recibían, bien caían desde grandes alturas, o bien volaban por el aire, aunque sin poseer alas. A veces [les] sucede como si alguien fuese a matarlos, aunque nadie los persiga, o bien como si ellos mismos mataran a sus ve-

> cinos, porque se les ha encontrado manchas de la sangre de éstos.[357]

Pero, *a diferencia de* Arnold, el autor de este evangelio cree que podemos despertar del horror para descubrir la presencia de Dios aquí y ahora; y cuando despertemos el terror remitirá, porque el aliento divino —el espíritu— corre tras nosotros, «y, habiendo tendido la mano al que yacía sobre la tierra, lo afirmó sobre sus pies».[358] Y el *Evangelio de la verdad* continúa, haciéndose eco del prólogo de san Juan: «la *Palabra* del Padre surge en la Totalidad… sostiene a la Totalidad eligiéndola… Jesús el de infinita dulzura la purifica», y finalmente restituye todas las cosas a Dios, «lleva de vuelta [la Totalidad] hacia el Padre y la Madre».[359]

El *Evangelio de la verdad* dice también que lo que vemos en Jesús —o en Dios— depende de lo que necesitamos ver y de lo que somos capaces de ver, porque aunque lo divino es «inefable, inimaginable», nuestro conocimiento está acotado por las palabras y las imágenes, que pueden tanto limitar como extender lo que percibimos. Así pues, aunque Dios, por supuesto, no es masculino ni femenino, este autor, cuando invoca la imagen de Dios Padre, habla también de Dios Madre. Por otra parte, además de esbozar imágenes de Jesús parecidas a las de los evangelios de san Mateo y san Lucas (el «buen pastor»),[360] así como a los textos de san Pablo, que habla del «misterio oculto»[361] de la sabiduría, y al evangelio de san Juan («la Palabra del Padre»), este autor ofrece otras visiones de Jesús. Reconociendo que los creyentes, por lo general, ven a Jesús «clavado en la cruz» como una imagen que evoca la muerte como sacrificio, este autor sugiere, por el contrario, que dicha imagen se vea como «el fruto en un árbol» —que no es otro que el «árbol del conocimiento» del Paraíso.[362] Pero en vez de destruir a los

que comieran su fruto, como fue destruido Adán, *este* fruto, «Jesús, el Cristo», transmite un conocimiento *genuino* —no el conocimiento intelectual, sino el conocimiento del mutuo reconocimiento (palabra relacionada con el término griego *gnosis*)— a aquéllos a los que Dios «descubrió en sí mismo y ellos lo descubrieron en ellos».[363]

Este evangelio toma su nombre de la frase con la cual comienza: «El Evangelio de la verdad es alegría para quienes han recibido de parte del Padre de la verdad el don de conocerlo», [364] porque es un evangelio que transforma nuestro conocimiento de Dios y de nosotros mismos. Aquéllos que reciben este evangelio nunca más conciben a Dios «como pequeño, ni duro, ni irascible» —es decir, no lo conciben como lo retratan algunos relatos bíblicos—, «sino como un ser carente de maldad», amante, lleno de tranquilidad, generoso y omnisciente. [365] El *Evangelio de la verdad* describe al Espíritu Santo como aliento de Dios e imagina al Padre engendrando con su aliento todo el universo de seres vivos («los hijos del Padre son su fragancia») y, luego, llevando a todos los seres de vuelta al abrazo de la fuente divina de la cual proceden.[366] Por lo pronto, urge a quienes «descubran a Dios en sí mismos y a sí mismos en Dios» a convertir la gnosis en acción:

> Hablad de la verdad con los que la buscan
> y del conocimiento a los que han
> pecado en su error.
> Afirmad el pie de los que vacilan
> y tended vuestra mano a los débiles.
> Alimentad a quienes tienen hambre
> y consolad a los que sufren.
> Levantad a los que quieren levantarse.[367]

Aquéllos que se preocupan por los demás y hacen el bien «están cumpliendo la voluntad del Padre».

Un segundo ejemplo de lo que san Ireneo llama «interpretación perversa» —la llamada Danza en Círculo de la Cruz— ilustra lo que él entendía por «herejes» que a menudo añaden «sus propios inventos» a los evangelios. El seguidor anónimo de Valentín que escribió la Danza en Círculo se presta a completar una escena que falta en el evangelio de san Juan, en la que Jesús cantaba y bailaba con sus discípulos «la noche en que fue traicionado».[368] El autor de la Danza en Círculo indica que el evangelio de san Juan *deja juera* un relato de la última cena en que Jesús dijo a sus discípulos que comieran pan como si éste fuera su cuerpo y bebieran vino como si éste fuera su sangre — la escena que san Mateo, san Lucas y san Pablo consideran fundamental, porque muestra a los creyentes cómo han de celebrar «la cena del Señor». Sin embargo, en el relato que hace san Juan sobre aquella noche sucede algo bastante diferente. Según el evangelio de san Juan, Jesús, después de cenar,

> se levantó de la mesa, se quitó la prenda más externa y tomando un lienzo se lo ciñó alrededor. Echó después agua en un lebrillo y empezó a lavarles los pies a sus discípulos y a secarlos con el lienzo que llevaba ceñido.[369]

San Juan quiere dar a entender que este acto es importante —incluso necesario— para cualquiera que desee participar en la comunión con Jesús, ya que, tal como lo relata, cuando san Pedro protestó diciendo que su maestro no debía lavarle los pies como lo haría un esclavo, Jesús le respondió: «Lo que yo estoy haciendo, no lo comprendes tú ahora; más adelante lo comprenderás», y añadió «Si yo no te lavare, no tendrás parte alguna conmigo».[370] Desde los primeros tiempos hasta nues-

tros días, muchos cristianos han representado una y otra vez *esta* escena como si, al igual que la última cena, ofreciera las pautas para un ritual; por consiguiente, el miércoles anterior a la Pascua de Resurrección, el papa de la Iglesia Católica Romana desempeña el papel de Jesús y lava ritualmente los pies de sus cardenales. En la Iglesia de Jesucristo de los Santos del Último Día el presidente de esta iglesia lava los pies de los «ancianos» mormones, y hasta ahora muchos otros grupos cristianos —varias iglesias ortodoxas y muchos grupos protestantes, incluidos algunos baptistas y pentecostales— han seguido haciendo lo mismo.

Quienquiera que escribiese la Danza circular de la Cruz tuvo la audacia de revisar el relato que ofrece el evangelio de san Juan añadiendo un episodio diferente a lo que sucedió aquella noche según parece, con la intención de que se mantuviera en secreto. En la Danza circular, que se encuentra en los Hechos de san Juan —recopilación del siglo II que reúne relatos y tradiciones inspirados por el evangelio de san Juan— el autor comienza la narración de la última noche de Jesús justo donde termina el relato evangélico, y dice que Jesús invitó a sus discípulos a danzar y cantar con él:

> Antes de ser detenido… nos reunió a todos y dijo: «Antes de que me entreguen a ellos, cantemos un himno al Padre y así iremos al encuentro de lo que queda detrás de nosotros». Entonces nos indicó que formáramos un círculo, cogidos unos y otros de las manos, y él se situó en el centro y dijo: «Respondedme diciendo Amén».[371]

Entonces, mientras los discípulos le rodeaban danzando, Jesús comenzó a cantar un himno cuyas palabras son un reflejo del Evangelio de san Juan:

«Gloria a Ti, Padre». Y nosotros, dando vueltas en círculo alrededor de él, le respondíamos, «Amén».

«Gloria a ti, Logos; gloria a ti, Gracia». «Amén».

«Gloria a ti, Espíritu; gloria a ti, Uno Santo…» «Amén».

«Te alabamos, Padre; te damos las gracias, Luz, en la cual no habitan las tinieblas». «Amén…»

«Soy una luz para ti que me ves». «Amén».

«Soy un espejo para ti que me conoces». «Amén».

«Soy una puerta para ti que llamas a mí». «Amén».

«Soy un camino para ti, viajero». «Amén.»[372]

Aunque la frase relativa al espejo podría proceder directamente del evangelio de santo Tomás, la fuente original de las dos últimas, así como de muchas otras, es el evangelio de san Juan.

Quienquiera que fuese el autor de este himno, está claro que encontró en el evangelio de san Juan la fuente de inspiración para el tipo de doctrina que asociamos casi siempre con el evangelio de santo Tomás, porque aquí Jesús invita a sus discípulos a verse a sí mismos en él:

> Lo *que yo voy a sufrir ahora* es *vuestro propio sufrimiento*. Porque de ninguna manera podríais haber comprendido lo que sufrís, si yo no hubiera sido enviado a vosotros como palabra [*logos*] por el Padre… si supierais cómo sufrir, seríais capaces de no sufrir.[373]

De esta manera, en la Danza Circular de la Cruz, Jesús afirma que él sufre con el fin de revelar la naturaleza del sufrimiento humano y para enseñar a los hombres la paradoja que también enseñó Buda: que aquéllos que llegan a ser conscientes de lo que es sufrir quedan en ese mismo momento liberados del sufrimiento. Pero también les dice que se unan a la danza cósmica: «"Quien danza pertenece al todo." "Amén." "Quien no danza no sabe qué sucede." "Amén."»[374]

Parece ser que aquéllos a quienes agradaban los Hechos de san Juan celebraban la eucaristía cantando estas palabras, dándose las manos y describiendo círculos en esta danza para celebrar juntos el misterio del sufrimiento de Jesús y del suyo propio —y algunos cristianos siguen celebrándolo así actualmente. En los Hechos de san Juan, éste dice a los demás discípulos que no es «extraño, ni paradójico» que cada uno de ellos vea a Jesús de manera diferente, y da como razón para esto que lo que una persona ve depende de las expectativas y la capacidad de esa persona. Comenta que en una ocasión san Pedro y san Andrés preguntaron a san Juan y a Santiago sobre un niño al que veían llamándoles desde la costa:

> y mi hermano me dijo: «Juan, ¿qué quiere ese niño de la costa que nos está llamando?». Y yo pregunté: «¿Qué niño?». Y él me respondió: «El que nos hace señas». Y yo dije: «Debido a que has pasado mucho tiempo mirando al mar, no puedes ver bien, hermano Santiago. ¿No ves al hombre que está ahí, ése que es hermoso y tiene una cara muy alegre?». Pero él me dijo: «No le veo hermano, pero desembarquemos y veamos qué es lo que esto significa».[375]

San Juan añade que, «en otro tiempo, nos llevó a Santiago, a Pedro y a mí a una montaña donde él solía rezar, y le vimos ilu-

minado por una luz que ningún lenguaje humano puede describir». Posteriormente, «nos llevó de nuevo a los tres a una montaña y le vimos orando a una cierta distancia». San Juan dice, sin embargo, que «puesto que me amaba, me acerqué tranquilamente a él, como si él no viera, y me quedé allí mirando detrás de él». De repente, san Juan cuenta que vio a Jesús como Moisés vio en una ocasión al Señor —«no vestía ropa alguna… y no parecía en absoluto un ser humano… sus pies relucían con una luz tan brillante que iluminaba la tierra, y su cabeza llegaba hasta el cielo, siendo todo tan aterrador que me puse a gritar»— con lo cual Jesús se volvió inmediatamente, se había transformado de nuevo en el hombre que san Juan podía reconocer fácilmente, y reprendió a san Juan con las palabras que Jesús dirige a santo Tomás en el propio evangelio de san Juan: «Juan, no seas incrédulo, sino fiel».[376]

El evangelio de san Juan inspiró otro ejemplo de «exégesis perversa» —el famoso e influyente *Libro secreto de san Juan* (o *Apócrifo de Juan*)—, que, según parece, leyó san Ireneo y que probablemente escribió otro cristiano anónimo, en nombre de san Juan, como una continuación del evangelio. El *Libro Secreto de san Juan* comienza su relato después de la muerte de Jesús, cuando «Juan, el hermano de Santiago, hijo de Zebedeo», de camino al Templo, es abordado por un fariseo, que formula la acusación de que «este nazareno» ha engañado a Juan y a los otros creyentes, y «os ha llenado [los oídos] y ha obstruido [vuestro corazón, apartándoos] de las tradiciones [de vuestros padres]».[377] Al oír estas palabras, san Juan se dio la vuelta, alejándose del Templo, y huyó hacia una montaña en el desierto, «triste y confundido» en su corazón. Allí, cuando luchaba en soledad contra el miedo y la duda, de repente «los cielos se abrieron y la creación entera que está bajo el cielo refulgió y

[todo el universo] se conmovió».[378] San Juan se quedó atónito y aterrorizado al ver una luz no terrenal, en la que aparecían formas cambiantes, y oír la voz de Jesús, que decía: «Juan, Juan, ¿por qué dudas y por qué temes?… Yo soy el que siempre [está con vosotros]. Yo [soy el Padre], yo soy la Madre, yo soy el Hijo».[379] Tras un momento de sobresalto y confusión, san Juan reconoció a Jesús y se dio cuenta de que era él quien irradiaba la luz de Dios y se aparecía en formas diversas, entre las cuales estaban incluidas el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, este último en una imagen femenina (según sugiere el género de la palabra hebrea *ruah*, que significa espíritu), por lo tanto como Madre divina.

Pero después de que Jesús hubiera consolado a san Juan con esta visión, le explicó que «el verdadero [Dios] y Padre del todo»[380] no se puede percibir realmente en imágenes antropomórficas, ya que Dios es «[el espíritu invisible] que está por encima [del todo], el que existe en la incorruptibilidad, el que se halla en una pura luz que ninguna [mirada] puede sostener»,[381] siendo invisible, inimaginable, y estando totalmente fuera de la capacidad humana de comprender y abarcar cualquier fenómeno. Entonces, ¿cómo se puede hablar sobre Dios de alguna manera?

Para responder a esta pregunta, el autor del *Libro secreto de san Juan* adopta el lenguaje del evangelio de san Juan: «Hasta el punto de ser capaz de comprenderle porque ¿quién será capaz alguna vez de comprenderle?… [Dios] es la luz, el que da la luz; es la vida, el que da la vida».[382] Sin embargo, lo que aparece a continuación, como veremos en el próximo capítulo, es un diálogo admirable en el que san Juan interroga al Salvador resucitado, que le ofrece un relato impresionante y extraordinariamente imaginativo sobre lo que sucedió «al principio»; los mis-

terios que, antes de la creación, estaban ocultos dentro de la divinidad, el origen del mal y la naturaleza y el destino espiritual de la humanidad.

Sin embargo, entre todos los casos de «exégesis perversa» que ofrece san Ireneo, su ejemplo primordial es una parte de un comentario sobre san Juan que plantea preguntas similares a las que se formulan en el *Libro secreto de san Juan*: lo que el evangelio de san Juan revela sobre «el origen de todas las cosas». El autor de este comentario, al que tradicionalmente se identifica con Ptolomeo,[383] dice que «Juan, el discípulo del Señor, deseoso de explicar el origen de todas las cosas, es decir, cómo el Padre engendró todas las cosas»,[384] revela al principio de su obra —aunque de una forma misteriosa para el lector no iniciado— la estructura original de la divinidad. Afirma que esta estructura es la «ogdóada primaria», que consiste en las ocho primeras emanaciones de energía divina, algo bastante similar a lo que los cabalistas posteriormente llamarían las *sefirot* divinas; de esta manera, cuando Valentín y sus discípulos leyeron el inicio del evangelio de san Juan, imaginaron a Dios, la *palabra* divina y a Jesucristo como, por decirlo así, ondas de energía divina fluyendo en descenso desde lo alto, desde la gran cascada hacia el pequeño riachuelo en que se encontraban.

San Ireneo rechaza este intento de encontrar un significado oculto en el prólogo del evangelio de san Juan y explica a sus lectores que cita este comentario ampliamente para que «podáis ver, amados, cómo es el método que siguen los que lo utilizan para engañarse a sí mismos y cómo abusan de las Escrituras para intentar dar una base a las invenciones que maquinan a partir de estos textos sagrados».[385] San Ireneo añade que, si san Juan hubiera querido explicar la estructura primordial de la divinidad, lo habría expresado de tal modo que su texto tuviera

un significado claro; por consiguiente, «la falacia de su interpretación es obvia»,[386] y él (san Ireneo) es, como veremos, quien ofrece la *verdadera* interpretación del evangelio de san Juan.

Ahora bien, san Ireneo emprendió la realización de su enorme obra en cinco volúmenes, *Refutación y desenmascaramiento del falsamente llamado conocimiento,* porque sabía que para muchas personas sus conclusiones podían estar lejos de ser obvias. Lo que es peor, bien pudiera ser que les considerasen a él y a sus adversarios como unos teólogos rivales que reñían a causa de una interpretación, y no como cristianos ortodoxos que se enfrentaban a unos herejes. Cuando sus adversarios decían que san Ireneo leía sólo superficialmente los textos, él replicaba que todos ellos decían cosas diferentes; entre ellos no había uno solo que coincidiera con algún otro, ni siquiera con sus propios maestros; por el contrario, «cada uno de ellos descubre algo nuevo cada día»,[387] como hacen actualmente los escritores y los artistas, en los cuales la originalidad es prueba de que tienen una perspicacia genuina. Sin embargo, para san Ireneo, la innovación demostraba que se había abandonado el verdadero evangelio. Por consiguiente, el problema al que se enfrentaba consistía en encontrar la manera de separar todas aquellas mentiras, ficciones y fantasías. ¿Cómo distinguir lo verdadero de lo falso?

San Ireneo afirma que existe sólo una manera de estar a salvo del error: volver a lo que se aprendió al principio y «mantener *inamovible* en los corazones [vuestros] el canon de la verdad recibido en el bautismo».[388] Supone que su audiencia sabe qué es este canon: «La fe que la Iglesia, a pesar de encontrarse dispersa por todo el mundo,… recibió de los apóstoles», y que, según especifica él, incluye la creencia en

> un solo Dios, Padre todopoderoso, creador del cielo y la tierra, y los mares… y en Jesucristo, el hijo de Dios, que se encarnó para nuestra salvación, y en el Espíritu Santo… y en el nacimiento como hijo de una virgen, y el sufrimiento, y la resurrección después de muerto, y en la ascensión en carne y hueso al cielo… de nuestro amado Jesucristo.[389]

Dice san Ireneo que los auténticos creyentes de todo el mundo comparten la misma fe.

La visión de san Ireneo relativa a una «iglesia católica» unida y unánime tiene más que ver con lo que él esperaba crear, que con lo que vio realmente en las iglesias de la Galia que él conocía directamente, y en las que había visitado o conocido de oídas durante sus viajes a través de la Galia, Asia Menor e Italia. En estos viajes encontró resistencia por parte de aquéllos a los que llamaba herejes, y cuando les conminó a volver a la sencilla fe bautismal, le respondieron, según dice él mismo, con palabras como las siguientes:

> También nosotros hemos aceptado la fe que describes y hemos confesado las mismas cosas cuando nos bautizaron: fe en un solo Dios, y asimismo en Jesucristo, en su nacimiento de una virgen y en su resurrección. Sin embargo, desde el momento del bautismo, siguiendo el mandato de Jesús, que decía «buscad y encontraréis», nos hemos esforzado por ir más allá de los preceptos elementales de la Iglesia, esperando alcanzar así la madurez espiritual.

Ahora que los descubrimientos de Nag Hammadi permiten a los herejes —prácticamente por primera vez— hablar por sí mismos, examinemos el *Evangelio de Felipe*, para ver de qué modo su autor, un maestro valentiniano, compara su propio círcu-

lo con el de aquéllos a los que considera creyentes cristianos «más simples». Este autor, al que llamamos Felipe, y los miembros de su círculo habían recibido el bautismo, según parece, mediante un procedimiento similar al que el padre de la Iglesia san Justino mártir describe como habitual en Roma;[390] es decir, el iniciado, después de arrepentirse de los pecados cometidos en el pasado, recibe y afirma las enseñanzas de Jesús tal como las han transmitido sus seguidores, hace confesión de fe y promete vivir de acuerdo con todo ello. Entonces, tras ser introducido desnudo en el agua, es bautizado mientras se pronuncian los nombres divinos: Dios Padre; Jesucristo, su hijo; y el Espíritu Santo. Finalmente, una vez que el nuevo cristiano se ha vestido con ropas limpias, se le unge con los óleos y se le invita a participar en la eucaristía. Al igual que san Justino, Felipe dice que el bautismo produce un renacimiento espiritual; «por este misterio *nacemos de nuevo* a través del Espíritu Santo».[391]

Sin embargo, a diferencia de san Justino —o de cualquier otro de los primeros escritores cristianos que conozco— Felipe pregunta entonces: *¿Qué sucede —o qué es lo que no sucede—* cuando una persona recibe el bautismo? ¿Es el bautismo lo mismo para todas las personas? Felipe sugiere que no. Hay muchos, dice Felipe, cuyo bautismo marca simplemente una iniciación; una de estas personas «se sumerge en el agua y sale de ella sin haber recibido nada y dice "Soy cristiano"».[392] Pero a veces, según dice Felipe a continuación, la persona que es bautizada «recibe al Espíritu Santo… Así nos ocurre cuando uno se ve envuelto en un misterio».[393] Lo que marca la diferencia no consiste sólo en el don misterioso de la gracia divina, sino también en la capacidad del iniciado para llegar al conocimiento espiritual.

Así, Felipe, haciéndose eco de la Epístola de san Pablo a los Gálatas, escribe que muchos creyentes se ven a sí mismos más como esclavos de Dios que como hijos de Dios; pero se supone que los que están bautizados, como niños recién nacidos, crecerán en la fe hacia la esperanza, el amor y el conocimiento (*gnosis*):

> Nuestra tierra es la fe, en la cual echamos raíces; el agua es la esperanza, a través de la cual nos nutrimos; el aire es el amor, a través del cual crecemos; y la luz es el conocimiento, a través del cual maduramos.[394]

De esta manera, explica Felipe, aquéllos que en un principio declaran su fe en que Jesús nació de una virgen pueden llegar más tarde a entender de manera diferente lo que esto significa. De hecho, muchos creyentes siguen interpretando al pie de la letra lo de que Jesús nació de una virgen, como si María hubiera concebido sin que en ello interviniera san José; «algunos dijeron que María concibió del Espíritu Santo», pero Felipe afirma: «Yerran, no saben lo que dicen».[395] Según explica él, «nacer de una virgen» no es sencillamente algo que sucedió una vez, en el caso de Jesús, sino que se refiere a lo que le puede suceder a cualquiera que es bautizado y así «nace de nuevo» de «la virgen que descendió», es decir, del Espíritu Santo.[396] Por consiguiente, del mismo modo que Jesús nació de José y María, sus padres humanos, y luego nació *espiritualmente* en su bautismo, cuando el Espíritu Santo descendió sobre él, así también nosotros nacemos primero físicamente, pero podemos «nacer de nuevo engendrados por el Espíritu Santo» en el bautismo, por lo cual el evangelio de Felipe dice: «cuando nos hicimos cristianos, obtuvimos padre y madre»,[397] es decir, el Padre celestial y el Espíritu Santo.

Pero el evangelio de Felipe sostiene que muchos, a los que llama «los apóstoles y los hombres apostólicos»,[398] están «en un error», ya que se olvidan de este misterio, e incluso les escandaliza. Y continúa diciendo que tales personas están también equivocadas con respecto a la resurrección, ya que la interpretan asimismo como si fuera un acontecimiento único en el que Cristo, después de morir, salió de la tumba en carne y hueso. Por el contrario, el evangelio de Felipe sugiere que la resurrección de Jesús, como su nacimiento de una virgen, no es sólo algo que ocurrió en el pasado, sino un paradigma de lo que le sucede a cualquier persona que experimente una transformación espiritual. Felipe cita la famosa doctrina de san Pablo sobre la resurrección («la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios», I Corintios 15:50) para explicar que aquéllos que reciben el Espíritu Santo en el bautismo no sólo «nacen de nuevo» sino que también «resucitan de entre los muertos».[399]

Sin embargo, alguien podría objetar que no puede ser éste el significado de la resurrección: ¿no resucitó Jesús *en la carne*? En el evangelio de Felipe la respuesta es que, por supuesto, «es menester resucitar *en esta carne*, ya que [en este mundo] todo está en ella». Pero descalifica a aquéllos que se limitan a interpretar la resurrección al pie de la letra. Felipe pregunta: al fin y al cabo, «¿qué es la carne?». Como respuesta cita el evangelio de san Juan para explicar que, cuando Jesús dijo a sus discípulos «comed mi carne y bebed mi sangre» (San Juan 6:53), estaba hablando con una metáfora, pues quería decir que iban a participar en el sagrado banquete de pan y vino en el cual se ofrece la «carne» de Jesús, es decir, según sugiere Felipe, su divina *palabra*, y asimismo se entrega su «sangre», el Espíritu Santo.[400]

De esta manera el evangelio de Felipe distingue entre cristianos nominales —los que afirman ser cristianos simplemente

porque fueron bautizados— y los que, después del bautismo, se transforman espiritualmente. Felipe se ve a sí mismo entre estos últimos, pero no se felicita por pertenecer a una elite espiritual; al contrario, termina proclamando anticipadamente que en última instancia *todos* los creyentes se transformarán, si no en este mundo, en la eternidad. Según el evangelio de Felipe, cualquiera que experimente esta transformación «no es ya un cristiano, sino un cristo».[401]

Si san Ireneo leyó el *Evangelio de Felipe*, tuvo que rechazar tajantemente esta doctrina, porque, como ya hemos visto, cuando exige que el creyente «conserve *inamovible* en su corazón la regla de la verdad recibida en el bautismo», incluye específicamente el hecho de «haber nacido de una virgen, la pasión y la resurrección de entre los muertos… en la carne de nuestro amado Jesucristo, nuestro Señor»;[402] y, como muchos creyentes ortodoxos de todos los tiempos, san Ireneo acepta estos acontecimientos como los únicos hechos revelados mediante los cuales Cristo garantiza la salvación humana. Si los miembros del círculo de Felipe hubieran afirmado que profesaban la misma fe, san Ireneo habría respondido, como respondió a otros cristianos valentinianos, que aunque «dijeran las mismas cosas, querrían expresar algo diferente mediante ellas». Los seguidores de Valentín podrían haber admitido sin dificultad que esto era cierto, pero, le habrían preguntado: ¿qué hay de malo o *equivocado* en ello? «Si reconocemos las mismas cosas que tú, ¿por qué nos llamas herejes?»[403] Sin duda las interpretaciones de los valentinianos *diferían* de la de san Ireneo y también diferían entre sí, pero ¿por qué pensaba san Ireneo que aquellas diferencias ponían realmente *en peligro* a la Iglesia?

Estas preguntas son difíciles de responder, porque aunque a san Ireneo le gustaba establecer fronteras nítidas, él no era sim-

plemente una persona de miras estrechas y tampoco era intolerante con respecto a cualquier diferencia. De hecho, cuando intentaba llevar a la práctica la idea de su maestro san Policarpo sobre la constitución de una Iglesia *universal*, incluyó como «apostólicas» una amplia gama de tradiciones que habían existido ya durante siglo y medio y eran compartidas, según afirmaba él, por cristianos que se encontraban diseminados desde Alemania hasta España, desde la Galia hasta Asia Menor y desde Italia hasta África, Egipto y Palestina. San Ireneo seguramente sabía que las tradiciones que él aceptaba —por no hablar de aquellas con las que no estaba de acuerdo, pero toleraba— incluían toda la diversidad de creencias y prácticas que eran de esperar en lo que llamaba «la iglesia católica… diseminada por todo el mundo».[404]

De hecho, san Ireneo animaba a los creyentes de su círculo a tolerar ciertas variaciones en los puntos de vista y en las prácticas religiosas. Por ejemplo, argumentó en contra de los que aceptaban *un solo* evangelio, como hacían aquéllos a los que llama ebionitas, que, según dice él, sólo admitían el evangelio de san Mateo, y a los seguidores de Marción, que únicamente aceptaban el de san Lucas. Mientras su contemporáneo Taciano, que como el propio san Ireneo había sido discípulo de san Justino, intentaba armonizar los distintos evangelios reescribiéndolos en un solo relato compuesto, san Ireneo fue, por lo que sabemos, el primero que exhortó a los creyentes a aceptar el conjunto de los *cuatro* evangelios, a pesar de sus diferencias evidentes, y a reunirlos en aquel *collage* que él llamó «los cuatro evangelios concertados». Además, cuando Víctor, obispo de Roma, pidió a todos los cristianos de la capital del imperio que celebraran la Pascua el mismo día, san Ireneo se desplazó a Roma para instar a este obispo a que no ocasionara pro-

blemas a los cristianos grecoparlantes, que, como el propio san Ireneo, habían emigrado desde Asia Menor y tradicionalmente celebraban la Pascua en una fecha diferente (como hacen todavía los griegos, los rusos, los etíopes, los serbios y los cristianos ortodoxos coptos).[405]

Así pues, dado que san Ireneo admitía una amplia gama de puntos de vista y prácticas religiosas, cabe preguntarse en qué medida encontraba *problemática* la «heterodoxia» —que significa literalmente «opiniones diferentes»— y por qué razones. ¿Por qué afirma que el *Evangelio de la verdad*, como todos los evangelios «heréticos», «no tiene nada que ver con el evangelio apostólico» y está «lleno de blasfemias»?[406] ¿Por qué insiste en que el *Libro secreto de san Juan* no hace sino mostrar «el tipo de mentiras que inventan los herejes»?[407] Para responder a estas preguntas, hemos de recordar que san Ireneo no era un filósofo de mentalidad teórica involucrado en un debate teológico, sino más bien un joven obligado a asumir el liderazgo de los supervivientes de un grupo de cristianos de la Galia después de una persecución violenta y sangrienta. Como ya hemos visto, san Ireneo no podía olvidar que en Esmirna, donde se había criado en la casa del obispo Policarpo, su anciano y célebre padre espiritual había sufrido la persecución de la policía, y después de escapar y esconderse en una casa de campo, había sido capturado y devuelto al anfiteatro, donde ante un populacho que vociferaba insultos lo habían desnudado y quemado vivo. Como ya hemos mencionado, posteriormente, unos veinte años más tarde (hacia el año 177), en la Galia, adonde probablemente lo envió san Policarpo para que desarrollara una actividad misionera, san Ireneo había visto aún más violencia ejercida contra los cristianos, algunos de los cuales fueron linchados, mientras en otros casos docenas de ellos sufrían encarcelamientos y tortu-

ras, muriendo muchos estrangulados en la cárcel. Según las *Epístolas a las iglesias de Lyon y Vienne*, entre treinta y cincuenta cristianos que sobrevivieron a la prisión y se negaron a renunciar a su fe fueron despedazados por animales salvajes o murieron a manos de los gladiadores en un espectáculo público al que asistieron sus conciudadanos. Parece ser que fue después de que el anciano obispo san Potino muriera a causa de las torturas y los padecimientos de la cárcel, cuando san Ireneo, que tenía entonces quizás algo más de treinta años y de algún modo había escapado a las detenciones, ocupó el cargo de dirigente de aquéllos que habían sobrevivido.

Cuando asumió el obispado, decidido a consolidar el grupo de estos creyentes dispersos y a proporcionarles el cobijo de una comunidad uniéndolos a la red mundial de grupos cristianos que san Policarpo había concebido como iglesia «católica», lo que preocupaba a san Ireneo era cualquier cosa que pudiera ser motivo serio de división. Pero ¿qué era aquello que *realmente* podía constituir un motivo de división? San Ireneo habría respondido: la *herejía*; y, dado el modo en que este obispo caracterizó la herejía, los historiadores han identificado tradicionalmente la *ortodoxia* (que significa literalmente «pensamiento recto») con un determinado conjunto de ideas y opiniones, y la heterodoxia (es decir, «otro tipo de pensamiento») como un conjunto de ideas contrarias a la ortodoxia. Sin embargo, ahora me doy cuenta de que simplificamos en exceso al aceptar las definiciones tradicionales de *ortodoxia* y *heterodoxia* atendiendo únicamente al contenido filosófico y teológico de ciertas ideas. Lo que preocupaba especialmente a san Ireneo era el riesgo de que las actividades de aquellos «maestros espirituales» amenazaran la solidaridad cristiana al ofrecer un *segundo bautismo* con el cual iniciaban a los creyentes en grupos diferentes *dentro* de las congregaciones.

Como ya hemos mencionado, el autor del *Evangelio de Felipe* dividía *implícitamente* a la Iglesia al distinguir entre los que, en sus propias palabras, estaban «en un error» y aquéllos que habían «llegado a conocer la verdad»; pero san Ireneo sabía que muchos otros seguidores de Valentín dividían la Iglesia *explícitamente*. Lo que le parecía más censurable no era tanto lo que *decían* como lo que *hacían* —sobre todo que muchos ofrecieran a los creyentes un *segundo* bautismo realizado mediante un ritual que llamaban *apolutrosis*—, unas actuaciones que podían tomar muchas formas distintas.[408] San Ireneo describe con precisión el modo en que actuaban. En primer lugar, se llamaban a sí mismos «cristianos espirituales» y atraían a personas incautas que formaban parte de lo que estos cristianos denominaban la mayoría «común» y «eclesiástica», invitándolas a unas reuniones privadas que ellos mismos organizaban. En estas reuniones incitaban a los recién llegados —y a sus propios seguidores— a poner en cuestión lo que significaba su fe, y a lo largo de este proceso discutían a menudo pasajes de las Escrituras. Es posible que san Ireneo hable en realidad de su propia experiencia cuando se queja de que, cuando alguien ponía objeciones a lo que ellos decían o les pedía que explicaran qué era lo que querían decir, «afirmaban que el que les interpelaba no era una persona apta para recibir la verdad, ya que no había recibido de Dios la capacidad necesaria para entender»; en este sentido, san Ireneo decía: «en realidad no le dan respuesta alguna». Sin embargo, cuando encontraban personas que demostraban ser receptivas, les hacían participar en un largo período de preparación y finalmente las declaraban aptas para recibir la *apolutrosis,* que las capacitaba para ir más allá de la comunidad «común» y unirse a círculos más selectos de madurez espiritual. Con respecto a esto, san Ireneo se lamenta y critica la situación de la siguiente manera:

> Llaman a aquéllos que pertenecen a la iglesia «común» y «eclesiástica»… y, *si alguno se entrega a ellos como un corderito, y se presta a seguir sus prácticas y su apolutrosis*, es tal la alegría de esta persona que se imagina que… ha entrado ya en la «plenitud de Dios»… y se pavonea por todas partes con expresión de superioridad en su rostro, con toda la pompa de un gallo.[409]

Lo que san Ireneo encontraba más desolador con respecto a aquéllos que se unían a los grupos congregados en torno a maestros como Ptolomeo era que estos incautos oían a menudo en tales reuniones que el bautismo que todos los cristianos reciben en común es en realidad sólo un *primer paso* en la vida del creyente. Dichos maestros explicaban a los recién llegados que, del mismo modo que san Juan Bautista bautizaba con agua a aquéllos que se arrepentían, también ellos, cuando confesaran por primera vez su fe en Dios y en Jesús, recibirían en efecto el «bautismo de Juan» para quedar limpios de pecado. Sin embargo, estos maestros también señalaban que, según los relatos evangélicos de san Marcos, san Mateo y san Lucas, el propio san Juan Bautista profetizó que Jesús bautizaría a sus seguidores «con el Espíritu Santo y con el fuego».[410] Señalaban asimismo que Jesús había dicho tener «otro bautismo con el que ser bautizado»,[411] y explicaban que el significado de esto era que aquéllos que avanzasen por el sendero espiritual recibirían aquel *segundo* bautismo.

Además decían que este bautismo superior marcaba una transición importante en la relación del iniciado con Dios. En su primer bautismo los creyentes se comprometen a servir al Dios que veneran como creador y temen como legislador y juez divino; pero Ptolomeo y sus discípulos decían que, una vez que hubieran avanzado más allá de aquel nivel de comprensión, lle-

garían a ver a Dios como Padre, como Madre, como Fuente de la que surge todo lo que existe; dicho de otra manera, como el Uno que trasciende todas esas imágenes. Así pues, Ptolomeo invita a aquéllos que anteriormente se han visto a sí mismos como siervos de Dios —o, más claramente, como sus esclavos— a llegar a considerarse a sí mismos como *hijos* de Dios. Con el fin de poner de manifiesto su liberación de la esclavitud para convertirse, como dijo san Pablo, en hijos y herederos de Dios,[412] Ptolomeo llama al segundo bautismo *apolutrosis,* que significa «redención» o «liberación», en alusión al procedimiento judicial mediante el cual un esclavo se convierte legalmente en una persona libre.

Si miramos retrospectivamente los ejemplos de «interpretación perversa» que hemos mencionado, podemos ver que la caracterización que hizo san Ireneo, a pesar de ser hostil, es precisa. Aquéllos que escribieron y atesoraron obras innovadoras, tales como el *Evangelio de la verdad*, la *Danza circular de la Cruz*, el *Libro secreto de san Juan* y el *Evangelio de Felipe* estaban criticando implícitamente, de manera intencionada o sin propósito de hacerlo, la fe de la mayoría de los creyentes. Así, como hemos señalado anteriormente, Valentín compara a los que retratan a Dios como un ser «mezquino, celoso e iracundo» con quienes reciben la «gracia de conocerle» como un Padre amante y compasivo. Muchos expertos consideran el *Evangelio de la verdad* como un discurso inspirador que habría de pronunciarse durante los segundos bautismos de los seguidores de Valentín, cuando los que llegaban a reconocerse a sí mismos como hijos de Dios también llegaban a reconocerse entre sí, según este evangelio, como «verdaderos hermanos, aquellos sobre los que el amor del Padre se derrama y entre los cuales nada de Él falta».[413] Asimismo, los que toman parte en la *Danza circular de*

la Cruz, girando en círculos y cantando «Amén» para responder a la persona que canta el papel de Jesús, celebraban su nueva relación con Jesús, que aquí, como ya hemos dicho, les formula la siguiente invitación:

> Veos a vosotros mismos en Mí que os estoy hablando, y cuando hayáis visto lo que hago, guardad silencio sobre mis misterios. Vosotros, los que danzáis, reflexionad sobre lo que hago; porque esta pasión humana que pronto voy a sufrir es la vuestra.[414]

Es posible que la celebración mediante la danza que se describe en la *Danza circular de la Cruz* sirviera como una forma de *apolutrosis*, porque, aunque prácticamente todos los grupos cristianos inician a los recién llegados mediante algún tipo de bautismo con agua, estos maestros espirituales, según dice san Ireneo, no han encontrado una fórmula unificada para realizar el segundo bautismo: «No tiene una forma establecida y cada maestro transmite este ritual a su manera, según la inclinación de cada cual; por consiguiente, hay tantos tipos de *apolutrosis* como maestros de estas ideas místicas».[415]

Tras investigar minuciosamente estas cuestiones, san Ireneo informa de que algunos de estos cristianos bautizan a los iniciados con agua por segunda vez, utilizando distintas invocaciones:

> Algunos… introducen a los iniciados en el agua y, al bautizarlos, pronuncian estas palabras: «*en nombre del Padre desconocido de todo lo que existe; en la Verdad, madre de todas las cosas; en el Uno que descendió sobre Jesús* [el Espíritu]; para la unión, redención [*apolutrosis*] y comunión con las potencias».[416]

Otros llevan a cabo la *apolutrosis* como una especie de matrimonio espiritual que une a la persona con la «vida oculta con

Cristo en Dios»,[417] es decir, la parte previamente desconocida del ser de la persona que conecta a dicha persona con la divinidad. Pero otros, dice san Ireneo, «repiten ciertas palabras hebreas», y a continuación menciona san Ireneo las invocaciones que estos cristianos utilizan (que en realidad no son palabras hebreas): «Basema, Chamosse, Baonara, Mistadia, Ruada, Kousta, Babafor, Kalacheit»,[418] que aluden a los nombres secretos de Dios. Después de las invocaciones y los rezos, los que participaban en el ritual pronunciaban una bendición («Paz a todos aquellos sobre los cuales descansa este nombre»), ungían al iniciado con aceite balsámico y cantaban «Amén». San Ireneo dice que, además, había otros que rechazaban cualquier tipo de ritual, porque sostenían que, *en sí mismo*, el hecho de «reconocer la inefable grandeza [de Dios]» constituye una *redención*; por consiguiente, cualquiera que reconociera esta grandeza estaba ya «liberado».[419]

Independientemente de la forma que adoptara el ritual, lo habitual era pedirle al candidato que respondiera a un conjunto de preguntas. Del mismo modo que los sacramentos del bautismo y del matrimonio incluyen un diálogo ritual en el que se pone de manifiesto lo que la persona pretende y a qué se compromete («¿Crees en Dios Padre…?», «¿Aceptas a este hombre / esta mujer…?»), también aquéllos que recibían la *apolutrosis* eran sometidos a preguntas tales como: ¿Quién eres tú? ¿De dónde vienes? ¿Adónde vas? Muchos grupos religiosos, incluidas las religiones mistéricas, adaptaron a sus rituales de iniciación un conjunto parecido de preguntas estándar, del tipo de las que una patrulla local de fronteras podría plantear a los viajeros. Ya hemos visto que en el *Evangelio de Tomás* aparece Jesús enseñando a sus discípulos la forma de responder a preguntas como éstas, unas preguntas que probablemente eran las que se

les planteaba a los miembros del círculo de santo Tomás durante el bautismo, o el segundo bautismo:

> Dijo Jesús: «Si os preguntan: *¿De dónde venís?,* decidles: Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma… Si os preguntan: *¿quiénes sois?,* decid: Somos sus hijos [de la Luz] y somos los elegidos del Padre viviente. Si os preguntan: ¿cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?, decidles: Es un movimiento y un reposo».[420]

Aquéllos que respondían adecuadamente demostraban que sabían quiénes eran *espiritualmente,* y sabían cómo era su relación con el «Padre viviente» y con Jesús, el cual, como ellos mismos, venía «de la luz». Aunque estos maestros practicaban la *apolutrosis* de muchas maneras diferentes, lo que realmente importaba a la mayoría de ellos, según dice san Ireneo, era que la persona experimentase un renacimiento espiritual: «Dicen que para los que han recibido la *gnosis* completa es necesario *nacer de nuevo* en el poder que está por encima de todas las cosas».[421]

Pero san Ireneo estaba consternado por el modo en que estas prácticas estaban dividiendo a los cristianos, alejándolos unos de otros; afirma que «posiblemente ninguna reforma de la Iglesia podría contrarrestar» el daño que estas personas estaban haciendo al «cortar en pedazos y destruir el gran cuerpo glorioso de Cristo».[422] San Ireneo les acusa de que el significado real de *apolutrosis* no es *redención,* sino algo muy diferente, a saber, que Satanás inspiraba a los que se hacían llamar maestros espirituales para que «negaran que el bautismo supone un renacer en Dios y repudiaran la fe en su totalidad».[423] Al devaluar lo que tenían en común con otros creyentes e iniciar a las personas en grupos propios más pequeños, estos maestros

creaban potencialmente innumerables cismas en los grupos cristianos de todo el mundo, así como en cada congregación. San Ireneo concluye su alegato declarando que todos los maestros espirituales o profetas que actuaban de aquella manera eran en realidad herejes, estafadores y mentirosos. Escribió su ataque en una obra enorme de cinco volúmenes, *Refutación y desenmascaramiento del falsamente llamado conocimiento,* para exigir que los miembros de su congregación dejaran de escuchar a cualquiera de ellos y volvieran a los fundamentos básicos de su fe. San Ireneo prometía explicarles el significado real de las Escrituras e insistía en que sólo lo que él enseñaba era verdadero.

Su reto primordial era el siguiente: ¿cómo podía él convencer a los creyentes de que el «bautismo común» que todos ellos recibían, lejos de ser meramente el paso preliminar en la vida de la fe, producía realmente como efecto el «renacimiento en Dios»? Y, ¿cómo podía convencerles de que este bautismo transmitía no sólo las enseñanzas elementales que necesitaban los principiantes, sino además nada menos que la «fe completa»? Como respuesta, san Ireneo contribuyó a construir la arquitectura básica de lo que con el tiempo llegaría a ser el cristianismo ortodoxo. Sus instrucciones a las congregaciones indicando qué revelaciones había que destruir y cuáles se debía mantener —y, lo que quizás era aún más importante, cómo interpretar aquéllas que mantendrían— se convertirían en la base para la formulación del Nuevo Testamento y de lo que él llamaba su «canon de la verdad», el cual, a su vez, llegaría a ser el marco para los credos ortodoxos. Ni que decir tiene que nada de esto fue un logro exclusivo de san Ireneo; al contrario, él fue el primero en señalar que se había basado en lo que se complacía en llamar «tradición apostólica», que incluía también los esfuerzos de muchos otros. No obstante, el hecho es que las ac-

tuaciones que emprendió, desarrolladas posteriormente por sus sucesores eclesiásticos, resultaron decisivas para lo que llegaría a ser el cristianismo durante milenios y tal como lo conocemos en la actualidad, así como para lo que no llegaríamos a conocer.

5
Constantino y la Iglesia católica

Cuando descubrí que ya no creía en todo lo que se supone que los cristianos han de creer, me pregunté a mí misma: ¿por qué no me limito a abandonar el cristianismo —y la religión—, como tantos otros han hecho? Sin embargo, a veces encontraba en las iglesias y en otros lugares —en la presencia de un venerable monje budista, en el canto de un chantre que celebraba un *bar mitzvah* y en las excursiones a pie a las montañas— algo irresistible, poderoso, incluso aterrador que no podía ignorar, y había llegado a ver que, más allá de las *creencias*, el cristianismo conlleva la *práctica* religiosa… y unos caminos hacia la transformación.

El año pasado, en la víspera de Navidad acudí al servicio de medianoche con mi hija de dieciséis años, Sarah, que, cuando era una niña muy pequeña y la llevaba conmigo a la iglesia Heavenly Rest de Nueva York, alzaba la cabeza para escuchar atentamente los cantos que descendían en cascada desde el coro. Cuando tenía ocho años entró a formar parte de un coro en Trinity, una iglesia protestante de Princeton, porque, según decía, «la música me anima el corazón». Luego, ocho años más tarde, después de haber caminado en el frío, nos abrimos paso lentamente entre la multitud que llenaba la iglesia y encontramos un lugar para sentarnos juntas en las escaleras de piedra situadas detrás del facistol, justo donde estaba el coro. Se trata-

ba de una celebración que me gustaba mucho cuando era niña y que había vuelto a gustarme siendo ya adulta, especialmente desde el nacimiento de nuestro primer hijo, Mark, y posteriormente los de Sarah y David. Sin embargo, desde la muerte de Mark me había resultado difícil participar en ella.

Pero el año pasado, inesperadamente, me encontré a mí misma cantando apasionadamente los cantos navideños y escuchando con atención los relatos sobre el niño que había nacido en Belén y sobre los ángeles que surgían de la oscuridad para anunciar aquel milagroso nacimiento, unos relatos que la mayoría de los expertos del Nuevo Testamento, conscientes de que tenemos poca o ninguna información histórica sobre el nacimiento de Jesús, consideran como una mezcla de leyendas y *midrash*, es decir, narraciones que se basan en las historias israelitas sobre el nacimiento milagroso de Isaac, del profeta Samuel, y sobre el rescate del pequeño Moisés. Aquella noche, mis propios recuerdos en relación con estos relatos parecían estar inmersos en la alegría y la solemnidad de la ceremonia religiosa, entrelazados con los indicios de la muerte inminente de Jesús, así como con la promesa de su presencia radiante continua. Atenta a los sonidos y al silencio, al resplandor de las velas y a la oscuridad, sentí que la ceremonia nos arrastraba y rompía sobre todos nosotros con la fuerza del mar. Cuando esta tempestad se calmó, dejé de aferrarme a momentos concretos del pasado y me sentí flotar sobre oleadas de amor y gratitud que me llevaban hacia Sarah, hacia toda la comunidad reunida allí, en casa, o en todas partes, los muertos y los vivos. Por un instante, este pensamiento me dejó anonadada: podía ser que nos hubiéramos inventado todo esto a partir de lo que había sucedido en nuestras propias vidas, pero, por supuesto, no *necesitábamos* hacerlo, ya que me di cuenta al momento de que *otras* personas, innumerables, lo habían hecho ya y habían entreteji-

do las historias de una cantidad incalculable de vidas humanas en aquellos relatos y aquella música, en las interpretaciones y las visiones relativas al nacimiento de Jesús. Así, estas ceremonias han ido perfilándose a través de todas las generaciones que las han formado y reformado, y seguirán evolucionando a través de todas las que continúen haciéndolo, del mismo modo que el encuentro con la tradición puede formarnos y reformarnos a nosotros mismos.

Sin embargo, muchos cristianos de hoy en día podrían formular las mismas preguntas que san Ireneo planteó: si el conocimiento espiritual puede surgir a partir de la experiencia humana, ¿no significa esto que no es sino una invención del ser humano, y por consiguiente un conocimiento falso? Según san Ireneo es una herejía aceptar que la experiencia humana sea análoga a la realidad divina y deducir de esto que cada uno de nosotros, examinando nuestra propia experiencia, pueda descubrir en ella indicios de la verdad con respecto a Dios. En este sentido, dice san Ireneo que cuando Valentín y sus discípulos abrieron el evangelio de san Juan y quisieron comprender el significado del término *palabra* [o *Verbo*], se limitaron a reflexionar sobre el modo en que el término *palabra* funciona en el marco de la experiencia humana.[424] Esto significa, según san Ireneo, que confundieron sus propias proyecciones con la teología, de tal manera que encontraron en las Escrituras sólo lo que ellos mismos habían inventado, «intentando cada uno de ellos dar validez a su propia experiencia».[425] Sin embargo, el propio san Ireneo creía que, por el contrario, cualquier cosa que podamos decir sobre nuestra propia experiencia no tiene relación alguna con Dios:

> Lo que sucede es que amontonando con cierta plausibilidad todas las emociones humanas, todos los

> ejercicios mentales, y la formación de intenciones y todas las palabras que puedan decir, *han mentido contra Dios sin plausibilidad alguna, porque adscriben a la palabra divina las cosas que les suceden a los seres humanos y todo lo que ellos consideran como un conocimiento adquirido a través de la experiencia.*[426]

Si estos herejes hubieran estado en lo cierto, continúa diciendo san Ireneo, no habríamos tenido necesidad de revelación alguna; «la venida del Señor parecería innecesaria e inútil si, de hecho, hubiera venido con la intención de tolerar y preservar las ideas que tiene cada persona con respecto a Dios».

La objeción que planteaba san Ireneo era el rechazo, por parte de aquéllos a los que él llamaba herejes, a reconocer que Jesús era absolutamente único y, en consecuencia, su tendencia a situarlo junto a nosotros mismos en el lado humano de la ecuación. San Ireneo proclamaba justo lo contrario: que Dios —y Jesucristo, que es la manifestación de Dios en la tierra— transciende completamente los modos humanos de pensamiento y experiencia. Contra aquéllos que ponían el énfasis en nuestra afinidad con Jesucristo, san Ireneo argumentaba que la transcendencia de Jesús lo sitúa aparte del resto de la humanidad:

> He demostrado a partir de las Escrituras que *ninguno de los hijos de Adán recibe por derecho propio el nombre de «Dios» o el apelativo de «Señor»*. Aunque *Él es él mismo y está, por derecho propio,... más allá de todos los hombres que hayan existido jamás*, todos los profetas, los apóstoles y el propio Espíritu Santo lo proclaman *Dios y Señor, y Rey Eterno, y el Unigénito, y el Logos encarnado,* [y] puede ser visto por todos aquéllos que hayan alcanzado al menos una pizca de verdad.[427]

Además, añade san Ireneo, «aquéllos que afirman que [Jesús] era meramente un ser humano, engendrado por José» son unos ingratos con el «*Verbo* de Dios, que *se hizo carne* [Juan 1:14] para ellos».[428] No sólo el nacimiento de Jesús —su «generación espiritual a partir de Dios»— fue completamente diferente de cualquier nacimiento humano ordinario, sino que su muerte también fue diferente de la de cualquiera de nosotros, porque del mismo modo que nació milagrosamente de una virgen, también fue el único, entre todos los miembros de la especie humana, que después de morir resucitó, regresando en carne y hueso de la muerte: «resucitó en la sustancia de la carne y *mostró a sus discípulos la señal de los clavos y la herida de su costado*». [429]

No obstante, san Ireneo tuvo que responder a una pregunta que, al parecer, muchos —tanto judíos como «herejes»— le formulaban: ¿Qué tiene de *malo* ver a Jesús como si fuera simplemente «uno de nosotros»? ¿No hemos sido todos creados —tanto nosotros como él— a imagen de Dios? San Ireneo estaba de acuerdo con estos planteamientos, pero añadía que la afinidad original entre Dios y nosotros quedó borrada cuando la especie humana sucumbió ante el poder del mal. Lo explicaba de la siguiente manera: «Aunque por naturaleza pertenecemos a Dios todopoderoso», el diablo, al que san Ireneo llama «la apóstasis», capturó a la especie humana y vino para dominarla y para «alienarnos [o separarnos de Dios], actuando en contra de la naturaleza, y así nos hizo suyos».[430] De esta manera, habíamos llegado todos a estar en una situación desesperada y habríamos sido totalmente destruidos si el divino *Verbo* no hubiera descendido del cielo para salvarnos, porque «de ningún otro modo podríamos haber aprendido lo que hay que saber sobre Dios, si nuestro Maestro, siendo él el Verbo, no se hubiera he-

cho hombre»[431] y no hubiera derramado su sangre para redimirnos del maligno.

Así pues, ¿cómo podía san Ireneo salvaguardar su mensaje evangélico esencial, del cual creía que dependía la salvación? Como ya hemos visto, cuando san Ireneo se enfrentó al desafío de muchos maestros espirituales, actuó de manera decisiva, exigiendo que los creyentes destruyeran todos aquellos «innumerables textos secretos e ilegítimos»[432] que sus contrarios invocaban siempre, y declarando que, de todas las versiones del «evangelio» que circulaban entre los cristianos, sólo cuatro eran auténticas. Al dar aquellos dos pasos trascendentales —que tuvieron a la larga una enorme influencia—, san Ireneo se convirtió en el arquitecto principal de lo que los cristianos de generaciones posteriores llamaron el *canon* del Nuevo Testamento. La palabra *canon* era un término utilizado por los carpinteros —para designar una cuerda con un peso atado a ella, que servía para comprobar que una pared estaba recta— y que significa «pauta» o «directriz».[433]

Sin embargo, san Ireneo nunca utilizó la palabra *canon* tal como la aplicamos actualmente para referirse al conjunto de textos que él llamó los «cuatro evangelios concertados» ni para nombrar ninguna otra lista de textos, ya que sabía que hacer tales listas no servía de nada cuando se trataba de prevenir la herejía. Después de todo, Valentín y sus seguidores se inspiraban a menudo en las mismas fuentes que la mayoría de los cristianos reverenciaba en común, incluidos el Génesis, las epístolas de san Pablo y los evangelios de san Mateo y san Lucas. Por eso, san Ireneo estaba decidido a establecer un «canon» aún más estricto: sería una pauta para la comprensión de cualquier texto o sermón; y cualquier evangelio, fuera el que fuese.

Dado que tanto san Ireneo como sus adversarios comenzaban con el «canon de la fe recibido en el bautismo»,[434] ¿cómo podía san Ireneo asegurarse de que todos los creyentes lo entendieran con el significado que él creía que tenía, que Jesús es la encarnación de Dios? Para conseguirlo, san Ireneo se declaró dispuesto a demostrar que los herejes estaban equivocados, utilizando el evangelio favorito de estos herejes contra ellos mismos. Intentó establecer lo que llamó el «canon de la verdad» y crear a partir de su propia lectura del evangelio de san Juan —reformulando la doctrina bautismal en un lenguaje que tomó de este evangelio— un lenguaje que sus sucesores remodelarían para escribir el credo de Nicea y los credos que siguieron a éste. Pero ¿cómo se consiguió que la doctrina de san Juan —según la cual Jesús es el Verbo divino en forma humana— se convirtiera en aquello que san Ireneo deseaba: la auténtica piedra de toque de la ortodoxia?

Esta pregunta sería más fácil de responder si el significado del evangelio de san Juan fuera obvio. Pero ya hemos visto lo discutible que resultó entre sus primeros lectores: san Ireneo se queja de que los discípulos de Valentín estaban «siempre citando el evangelio de san Juan»,[435] mientras, sorprendentemente, algunos eminentes «padres de la iglesia», incluidos tres de los venerados mentores de san Ireneo, no parecían citarlo con frecuencia.[436] Probablemente san Ireneo era consciente de la posibilidad de que su propio maestro, el obispo san Policarpo de Esmirna, no conociese el evangelio de san Juan; en cualquier caso, por lo que sabemos, optó por no mencionarlo. Tampoco mencionó el evangelio de san Juan otro mártir que san Ireneo veneraba: san Ignacio, obispo de la cercana Antioquía,[437] y lo mismo se puede decir de san Justino, filósofo cristiano que enseñó en Roma, cuyas obras también admiraba san Ireneo. San

Justino sí menciona que cierto número de cristianos, incluidos algunos de los que se oponían al movimiento de la «nueva profecía», rechazaba el evangelio de san Juan. Quizás supiera este filósofo que el maestro romano Gayo había calificado de herético[438] el evangelio de san Juan y decía que en realidad no lo había escrito el discípulo de Jesús, sino el peor enemigo de san Juan, el hereje Cerinto.[439] No obstante, san Ireneo no fue el primero que introdujo este evangelio en los círculos de los cristianos «eclesiásticos»; algunos años antes, otro discípulo de san Justino, el sirio Taciano, lo había incluido junto con otros, como el de san Mateo y el de san Lucas, cuando reescribió estos textos y otras fuentes en su propio «evangelio» combinado;[440] la gran cantidad de fragmentos de aquella larga versión de Taciano que han sobrevivido demuestra que esta obra tuvo gran número de lectores.[441] El propio san Ireneo considera el evangelio de san Juan como parte de la tradición que recibió de su comunidad de origen en Asia Menor; pero aunque defendió este evangelio e insistió una y otra vez en la idea tradicional de que «Juan, el discípulo del Señor»,[442] lo escribió cuando vivía en Éfeso, tuvo que estar enterado de que muchos cristianos lo encontraban problemático e incluso sospechoso.

¿Por qué entonces unió san Ireneo el evangelio de san Juan a los tres que tenían una aceptación mucho más amplia —es decir los de san Mateo, san Marcos y san Lucas— y declaró que era un elemento indispensable dentro del conjunto de los cuatro evangelios conformados?[443] Y, ¿por qué no situó el evangelio de san Juan como el *cuarto* evangelio, tal como hicieron los cristianos posteriormente, sino como el *primero de todos* los pilares del «evangelio de la Iglesia»? San Ireneo dice que este evangelio merece una posición destacada porque san Juan —y

sólo san Juan— proclama el origen divino de Cristo, es decir, la característica de

> haber sido engendrado de manera original, poderosa y gloriosa por el Padre, afirmando que «*Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios* [Juan 1:1-2]». Y, asimismo, «*todo se hizo mediante él, y* sin *él no se hizo nada de cuanto se ha hecho* [Juan 1:3]». [444]

San Ireneo nos dice que Ptolomeo, discípulo de Valentín, al leer estas palabras tuvo la visión de Dios, el *Verbo* y finalmente Jesucristo como, por decirlo así, olas de energía divina fluyendo hacia abajo desde lo alto; en consecuencia, sugiere que la infinita Fuente divina que está en lo alto se revela a sí misma en forma reducida en el *Verbo* divino, que a su vez se revela a sí mismo en la forma aún más limitada que es el Jesús humano.[445] Sin embargo, san Ireneo afirma que esta interpretación omite lo que vimos en el capítulo II como la convicción fundamental que san Juan quiere transmitirnos: que Jesús encarna el *Verbo* divino que viene de Dios y, por lo tanto, es en la tierra «Señor y Dios» para aquéllos que le reconocen. En consecuencia san Ireneo impugna la interpretación que hacía Ptolomeo del prólogo de san Juan y argumentaba en contra diciendo que «Dios Padre» es equivalente al *Verbo,* y el *Verbo* es equivalente a «Jesucristo». Afirma categóricamente que lo que san Juan quiere decir es que existe

> un sólo Dios todopoderoso y un único Jesús, el Cristo, «mediante el cual se hizo todo» [Juan 1:3]; dice que es el *mismo único* «Hijo de Dios» [1:14]; el *mismo único* «Unigénito» [1:14, 18]; el *mismo único* «Hacedor de todas las cosas»; la *misma única* «luz verdadera que alumbra a todo hombre» [1:9]; el *mismo único* creador

de «todas las cosas» [1:3]; el *mismo único* que «vino a lo suyo» [1:11]; el *mismo único* que «se hizo carne y habitó entre nosotros» [1:14].[446]

Lo que los sucesores de san Ireneo dedujeron de todo esto fue una especie de ecuación sencilla y casi matemática, en la cual Dios = Verbo = Jesucristo.[447] El hecho de que actualmente muchos cristianos consideren que alguna de las versiones de esta ecuación constituye la esencia de la fe cristiana es un logro excepcional cuyo mérito hay que reconocer a san Ireneo: todo un éxito. La intención de san Ireneo no es otra que poner el énfasis en este aspecto, cuando dice repetidamente que *el propio* Jesucristo pone de manifiesto al «Dios único todopoderoso» que es el «Hacedor del universo». Debido a que la enérgica interpretación de san Ireneo fue la que llegó prácticamente a definir la ortodoxia, los que lean hoy en día el evangelio de san Juan en cualquier idioma, salvo en la versión griega original, se encontrarán con que las traducciones hacen que la conclusión de san Ireneo parezca obvia: es decir, aquel hombre que «habitó entre nosotros» era la encarnación de Dios (para la discusión del original griego, véase la nota final).[448]

Éste es pues el «canon de la verdad», en una reformulación realizada por san Ireneo con un lenguaje que tomó prestado del prólogo del evangelio de san Juan: que «existe un Dios todopoderoso, que creó todas las cosas mediante su palabra [el Verbo]… En este sentido dicen las Escrituras que "todo se hizo mediante él, y sin él no se hizo nada de cuanto se ha hecho" [Juan 1:3]».[449] En vez de plantear una visión de Dios situándolo en unas alturas lejanas con respecto a este mundo, especialmente lejos de sus deficiencias y sufrimientos, san Ireneo declara que Dios se manifiesta en y mediante este mundo, llegando incluso

a decidir habitar en él, en forma de Jesucristo, el «Verbo hecho carne».

San Ireneo afirma que este «canon de la verdad» le capacita a él —y a cualquiera que lo utilice— para leer no sólo los evangelios, sino todos los textos de las Escrituras, de la manera radical que iniciaron como pioneros algunos de sus predecesores cristianos. Allí donde las Escrituras judías mencionan la *palabra* de Dios, e incluso donde mencionan al propio *Dios y Señor*, san Ireneo decía encontrar a *Jesucristo*. En este sentido, san Ireneo dice que cuando Dios *habló* a Abraham, fue «nuestro Señor, el *Verbo* divino, quien hablaba»; y no sólo a Abraham, sino a todos los patriarcas y profetas:

> Sin lugar a dudas,… el Hijo de Dios está inserto por todas partes en sus Escrituras; en un momento, hablando con Abraham; en otro, con Noé, indicándole las dimensiones del arca… en otro momento guía a Jacob en su viaje, y en otro habla con Moisés desde la zarza que arde.[450]

Con respecto al pasaje en el que el profeta Ezequiel vio al Señor rodeado de ángeles y adorado en los cielos, san Ireneo afirma que el Único que Ezequiel vio en el trono era *Jesucristo*.[451] Incluso cuando el Génesis dice que «el Señor tomó barro del suelo y formó a *Adán*» (Génesis 2:7), san Ireneo declara que «el Señor Dios» que creó a la especie humana en el Paraíso era «nuestro Señor Jesucristo, que "se hizo carne" (Juan 1:14] y fue crucificado».[452]

San Ireneo sabía que esta afirmación sobrepasa con mucho cualquier cosa que se diga en los evangelios de san Marcos, san Mateo y san Lucas, donde, como indica el propio san Ireneo, cada uno retrata a Jesús como un hombre que recibió un poder divino especial por ser el «ungido» de Dios. Cada uno de estos

escritores evangélicos asigna a Jesús un papel evangélico —humano— algo diferente. En este sentido, san Ireneo dice que san Mateo describe a Jesús como el rey designado por Dios y hace el árbol genealógico de su familia remontándose hasta el rey David,[453] mientras san Lucas pone el énfasis en su papel de sacerdote,[454] y san Marcos lo caracteriza primordialmente como un profeta de Dios.[455] Pero cada uno de estos evangelios se cuida mucho de identificar a Jesús con Dios, y mucho más aún de identificarlo *como* Dios. Sin embargo, para san Ireneo, el evangelio de san Juan hace precisamente esto; como dijo más tarde Orígenes, uno de los padres de la Iglesia, sólo san Juan habla de la «divinidad» de Jesús. San Ireneo, como Orígenes, le dio a este hecho el significado de que el evangelio de san Juan no sólo es diferente, sino también «más elevado» ya que ve lo que a los otros les falta. A partir de esta convicción, san Ireneo llega aparentemente a la conclusión de que sólo uniendo el evangelio de san Juan a los otros evangelios podría la Iglesia conseguir que los evangelios estuvieran completos, formando el «evangelio cuádruple», que enseña que Jesús es Dios encarnado. Dejándose llevar por el entusiasmo, san Ireneo se identifica personalmente con el evangelista y afirma que «Juan, el discípulo del Señor» escribió este evangelio precisamente con el mismo fin que él estaba escribiendo entonces su *propio* libro; a saber, para desenmascarar a los «herejes», para confundir a aquéllos que difundían «falsamente la llamada *gnosis*», y, sobre todo, «para establecer el *canon de la verdad* en la Iglesia».[456]

Una vez establecido su *canon de la verdad* reformulado —que Dios Padre es también el Creador que «hizo todo en el universo» (Juan 1:3), el *Verbo* que se encarnó en Jesucristo— san Ireneo volvió a abordar la cuestión práctica: ¿quién adora a Dios correctamente, y quién no lo hace? En primer lugar, dice san

Ireneo, los judíos no lo hacen, ya que se niegan a ver que «la palabra del Señor» que habló a Abraham y a Moisés no era sino Jesucristo. Dado que no reconocen «la palabra del Señor» como una manifestación de Jesucristo, san Ireneo afirma que

> los judíos se han alejado de Dios, *porque no han recibido su palabra,* pero se imaginaron que podían conocer al Padre… sin la palabra*, ignorando al Dios que habló en forma humana* a Abraham y luego a Moisés.[457]

San Ireneo dice que Dios desheredó a los judíos y les privó del derecho a ser sus sacerdotes, porque éstos no habían reconocido a Jesús como «el Dios que habló en forma humana» a sus antepasados. Aunque continúen adorándole, Dios rechaza sus ofrendas como rechazó las de Caín, ya que, del mismo modo que Caín mató a Abel, los judíos «mataron al Unigénito», a Jesús, por lo que «sus manos están llenas de sangre».[458]

Por consiguiente, los judíos adoran a Dios en vano, porque éste ha transferido el sacerdocio de los judíos a aquéllos que sí reconocen su «palabra»;[459]es decir, a los apóstoles, a los que Jesús enseñó cómo ofrecer «el sacrificio de la nueva alianza», cuando les habló de ofrecer el pan al cual él llamó su cuerpo y el vino al que llamó su sangre. Desde la muerte de Jesús en la cruz, la eucaristía, que representa su sacrificio, es el pararrayos que conduce el poder de Dios hasta la tierra. La eucaristía no sólo ofrece por sí misma acceso a Dios, sino que, según dice san Ireneo, «este puro sacrificio *sólo la Iglesia lo ofrece, no los judíos… y tampoco ninguna de las reuniones que organizan los herejes*».[460]

Dado que san Ireneo supuso —sin duda acertadamente— que pocos judíos leerían lo que él escribía, y que serían aún menos los que rebatiesen su afirmación de que Dios rechazaba el culto judío, no dedicó mucho tiempo a argumentar a favor de la idea de que estaban excluidos. Sin embargo, sí se adelantó a

las objeciones que esperaba que los miembros de su audiencia cristiana le planteasen: ¿no es la eucaristía un sacrificio sagrado cuando *cualquier* cristiano bautizado —o, al menos, cualquier sacerdote— lo ofrece de la manera que Jesús enseñó a sus discípulos? San Ireneo dice que no: cuando los herejes celebran la eucaristía, lo hacen en vano. Para los que aceptan el canon de la verdad de san Ireneo, lo que importa no es sólo ser *cristiano,* sino ser cristiano dentro de la *ortodoxia,* es decir, «pensar de manera recta».

En vez de hacer valer su propia autoridad para interpretar el evangelio en contra de la de sus adversarios, san Ireneo identifica su propia doctrina con la del consenso total de lo que él llama «tradición apostólica». Por consiguiente —insiste san Ireneo— los cristianos «ortodoxos» son aquéllos que apoyan el evangelio cuádruple *junto con* el canon de la verdad, que indica cómo hay que interpretar este evangelio, y que luego se desarrollaría para formar los grandes credos. Lo que digo no significa que san Ireneo pretendiera engañar a su audiencia. Por el contrario, es seguro que compartía la convicción que hacía que el «cristianismo ortodoxo» fuera algo tan imprescindible para él, así como para muchos otros cristianos desde entonces hasta nuestros días: que «los fieles», como fieles caporales, manejen sólo lo que ellos, a su vez, recibieron de los apóstoles, sin añadir ni retirar nada de lo que san Ireneo y otros llaman el *depositum fidei*, la fe que los apóstoles habían depositado, como en un banco. Invocando la autoridad del antiguo consenso de los apóstoles, pueden afirmar que lo que enseñan no es sólo la *verdad inmutable*, sino algo absolutamente *cierto*.[461]

San Ireneo advierte que la salvación eterna depende de saber distinguir qué sacerdotes de las iglesias cristianas son «auténticos» y cuáles son, según sus palabras, «herejes, cismáticos o hi-

pócritas», y hace un llamamiento a los creyentes para que *obedezcan* a los primeros y *huyan* de estos últimos:

> Por consiguiente es necesario *obedecer a los sacerdotes que están dentro de la Iglesia*, aquéllos que han recibido el cargo de sucesores de los apóstoles, como ya hemos explicado, y a los que se ha transmitido también el auténtico *don de la verdad... pero siempre manteniendo la sospecha con respecto a aquéllos que están fuera de la línea primaria de sucesión y se reúnen en cualquier lugar, [considerándolos] como herejes con malvadas intenciones o como cismáticos henchidos de orgullo, o como hipócritas*.[462]

San Ireneo sabía que los «discípulos de Valentín» no se oponían al clero. Por el contrario, lo que hacía que para san Ireneo fuera especialmente difícil desacreditarlos era la condición de sacerdotes de muchos de ellos. Sin embargo, advirtió a los creyentes que tomaran precauciones con los que afirmaban ostentar una condición sacerdotal prácticamente en igualdad de condiciones con todos los demás, pero que en realidad eran *herejes* que sólo «se servían a sí mismos» y no a Dios. San Ireneo decía que los creyentes debían tener cuidado de relacionarse sólo con aquellos sacerdotes que rendían culto a Dios *correctamente*. Esto significa no sólo que «enseñaran doctrinas ortodoxas», sino también que hablaran con «palabras bien fundadas» y tuvieran una «conducta intachable»; resumiendo, que no celebraran reuniones no autorizadas, ni pretendieran tener acceso a doctrinas secretas, ni realizaran iniciaciones especiales.

San Ireneo termina su *Refutación* en cinco volúmenes haciendo un llamamiento a los creyentes para que juzguen y excomulguen a los herejes. Tras recordar que la ira de Dios cae sobre los judíos «que se convirtieron en asesinos de su Señor»,

afirma que los cristianos verdaderamente espirituales deben condenar también a «todos los seguidores de Valentín», ya que, aunque muchos creyentes los consideraran correligionarios cristianos, en realidad estos valentinianos corrompían la fe y, como los judíos, se habían convertido en «hijos del diablo». Finalmente, plantea un contraste entre los que toman «muchos caminos desviados» y aquéllos que «pertenecen a la Iglesia», los cuales comparten

> una misma fe única, observan los mismos preceptos, y… mantienen el mismo tipo de estatutos eclesiásticos… en los que se pone de manifiesto el mismo camino único de salvación en todos los lugares del mundo.[463]

Evocando de manera viva y gráfica el Juicio Final que se describe en el *Apocalipsis* [o *Revelación*] de san Juan, san Ireneo deja al lector con visiones del diablo y del anticristo, así como de sus poderes demoníacos, que son enviados todos al fuego eterno, junto con todos sus descendientes humanos, mientras la Jerusalén celestial desciende para dar la bienvenida a «los sacerdotes y los discípulos de los apóstoles» y a «los fieles».[464] Así pues, para san Ireneo y sus sucesores *establecer una diferencia* entre los verdaderos cristianos y aquéllos a los que llamaban herejes —y elegir el camino de la fe y las prácticas «ortodoxas»— era lo que en definitiva marcaba una diferencia entre el cielo y el infierno.

No sabemos cómo reaccionaron los miembros de la congregación de san Ireneo ante sus demandas, aunque sí sabemos el disgusto que le causó el hecho de que una gran mayoría de los cristianos aceptase la visión que los valentinianos tenían de sí mismos. San Ireneo, como obispo, se esforzaba por presentarlos como «lobos disfrazados de ovejas»[465] y los expulsaba de las

iglesias, pero él mismo escribe que, simultáneamente, la mayoría de los cristianos situaba a los valentinianos entre los miembros más influyentes y adelantados de dichas iglesias. En su época, Valentín había sido ampliamente respetado como maestro por los cristianos de Roma,[466] e incluso una generación más tarde el famoso maestro egipcio Clemente de Alejandría, contemporáneo de san Ireneo, y también su brillante sucesor, Orígenes, entablaron discusiones y debatieron con prominentes discípulos de Valentín, considerándolos como maestros cristianos a su mismo nivel. Aunque Clemente y Orígenes solían criticar a menudo distintos aspectos de la teología valentiniana, también aceptaron elementos de ella para incorporarlos a su propia doctrina.[467]

Unos veinte años después de que san Ireneo escribiera sus textos, Tertuliano relató cómo reaccionaron los que eran creyentes de su misma fe en Cartago, cuando él les advirtió de que no se unieran a los grupos que él llamaba heréticos:

> ¿Cómo puede ser —preguntaron— que esta mujer o aquel hombre, que eran los *más creyentes, los más circunspectos y los más respetados dentro de la iglesia*, se hayan pasado al otro lado?[468]

Sin embargo, san Ireneo estaba convencido de que la presencia de los cristianos valentinianos era peligrosa en tanto que podían ocasionar escisiones, que minaban la predicación del evangelio y socavaban la autoridad de los dirigentes. Deseaba que abandonaran su «herejía» o, si no, fueran expulsados de las iglesias. No sabemos cómo respondieron sus contemporáneos; yo me permitiría adivinar que la mayoría de ellos fue sensible a su preocupación, por lo que tomó partido por san Ireneo y, en vez de arriesgarse a sufrir la expulsión, eligió el seguro cobijo de la comunidad eclesiástica y de lo que, según san Ireneo, era

la autoridad estable del consenso «católico» de las iglesias y su clero. En cualquier caso, sabemos que cada vez más cristianos a lo largo de generaciones posteriores siguieron sus pautas, intentando muchos de ellos obligar a los que persistían en la «herejía» a adaptarse a la ortodoxia o a marcharse de las iglesias. Durante el siglo y medio siguiente, a medida que un número rápidamente creciente de conversos se incorporaba a las iglesias cristianas, a pesar de los estallidos esporádicos de persecución violenta, muchos obispos adoptaron y desarrollaron las medidas de seguridad que san Ireneo había diseñado para fortalecer lo que él había denominado el «mismo tipo de estatutos eclesiásticos». Llevaron a cabo esta adaptación y este desarrollo normalizando la educación cristiana básica y excluyendo a aquéllos que se desviaban del «único… camino hacia la salvación». Durante el siglo IV, cuando de repente la persecución cedió y dio paso a la tolerancia oficial del cristianismo bajo el imperio de Constantino, y luego a la constitución de un imperio cristiano, una coalición de obispos retomaría el orden del día establecido por san Ireneo e intentaría hacer realidad su visión de un iglesia católica —es decir, universal— ortodoxa.

Por supuesto, en vida de san Ireneo este asombroso cambio de situación quedaba a ciento cincuenta años de distancia en el futuro. Como ya hemos visto, sus adversarios valentinianos nunca habían intentado seguir su propio camino independiente, aunque muchos de ellos rechazaron las alternativas que san Ireneo les planteaba: o bien aceptaban la fe común como «una fe completa» o la rechazaban totalmente. Por el contrario, continuaron afirmando que la fe común era un primer paso hacia la verdad, pero cuestionaban no sólo lo que significaba, sino también lo que había más allá de ella. Entre ellos mismos, no sólo reconocían la diversidad, sino que la esperaban y la reci-

bían con agrado, como hacen los filósofos en sus discusiones, como prueba de que su punto de vista es original y creativo.[469] En este sentido, Tertuliano escribió mordazmente:

> Cuando piensan que «la semilla espiritual está en cada persona», cuando dan con algo nuevo, inmediatamente llaman a su audacia un don espiritual: nada de unidad, ¡sólo diversidad! Por lo tanto, vemos claramente que en su mayoría discrepan unos de otros, ya que están deseando decir sobre algunas cuestiones —incluso sinceramente—: «Esto no es así», «Creo que esto significa algo diferente», y «No acepto eso».[470]

Además, Tertuliano contaba, asombrado, que en algunos círculos filosóficos las mujeres participaban junto con los hombres: «Estas mujeres heréticas, ¡ya tienen audacia! Son lo suficientemente enérgicas como para enseñar, predicar, participar en casi todas las funciones masculinas; ¡incluso pueden bautizar a otros!»[471] Dado que apreciaban la diversidad de puntos de vista dentro de sus propios círculos, es posible que estos cristianos propugnaran menos tolerancia y generosidad con respecto a los «simples» creyentes que seguían al obispo. San Ireneo dijo en sus escritos que cuando interrogaba directamente a los valentinianos y les desafiaba, ellos permanecían en silencio o le decían que él estaba sencillamente equivocado, ya que todavía no había superado un nivel de comprensión muy simple.[472]

San Ireneo, por su parte, decía que cuando estas «personas absolutamente insensatas y estúpidas» se veían amenazadas con la excomunión, replicaban a veces diciendo que ya no creían en el Dios al que el obispo invocaba como a un juez iracundo dispuesto a enviar a los no creyentes al fuego del infierno. Además, ponían en duda su comprensión de las Escritu-

ras. Algunos preguntaban, por ejemplo, cómo se podía adorar a un Dios que primero «endureció los corazones del faraón y de sus funcionarios»[473]y luego les castigó ahogándolos en el mar. O ¿cómo podía un Dios justo *no* condenar a Lot por dejar embarazadas a sus propias hijas cuando estaba borracho?[474] Como ya hemos visto, el autor del *Evangelio de la verdad* dice que aquéllos que llegan a conocer la bondad y la compasión infinitas que son inherentes a la «plenitud de Dios» no piensan ya en Dios con unas imágenes antropomórficas tan deficientes.

Otros, entre los que cabe citar a Heraclio, discípulo de Valentín, interpretan la disparidad entre cristianos de una manera no muy diferente de lo que el psicólogo William James llamaría «variedades de la experiencia religiosa».[475]Heraclio compara dos tipos cualitativamente diferentes de experiencia de la conversión. Dice que la gran mayoría de los cristianos apela a Dios sólo en casos de desesperación y únicamente vuelve a la fe cuando ve milagros; en consecuencia, los evangelios describen a menudo a Jesús como un artesano de milagros que cura a los enfermos, resucita a los muertos y camina sobre las aguas. Dado que estos cristianos perciben la situación del ser humano —su propia situación— como un estado invadido por el sufrimiento y amenazado por la muerte, ven a Jesús sobre todo como un sanador y un salvador. Heraclio afirma que san Juan describe las características de este tipo de conversión cuando relata cómo Jesús, durante un viaje por Galilea, se encontró con un funcionario regio que le rogó que fuera a su casa y curara a su hijo, que estaba muy gravemente enfermo. Aunque Jesús le reprendió por lo deficiente de su fe («Si no veis señales y prodigios, no creéis en modo alguno»), el funcionario volvió a sus lamentos: «Señor, baja antes de que muera mi hijo». Pero después de que Jesús le instara a tener fe («Márchate, tu hijo vive»)

y su hijo quedara curado, el relato termina diciendo: «y creyó él, y su familia toda».[476]

Heraclio dice que este tipo de experiencia de la conversión les resulta familiar a todos aquellos cristianos que ven a Dios de la manera en que san Juan describe a este soberano: como un amo y un padre estricto, limitado, pero bienintencionado, que ha decretado la pena de muerte para todos aquéllos de entre sus hijos que pequen y, sin embargo, los ama y se aflige cuando perecen. Pero estos cristianos también creen que, a pesar del sacrificio y muerte de Jesús en la cruz, Dios no perdona a sus propios hijos; sólo salva realmente a aquéllos que «creen».

Podríamos preguntarnos de qué *otra* forma puede verse a Dios, si no es como un soberano, un padre y un juez divino. ¿De qué otra manera se podría ver a Jesús, si no es como un hacedor de milagros y un salvador? ¿No es así como lo describen los evangelios? Heraclio dice que san Juan relata la historia de la «mujer en el pozo» para mostrar, en un contraste, cómo experimenta la conversión una persona dotada de la gracia. En este pasaje, san Juan relata cómo Jesús, cansado del viaje, se sienta a descansar cerca de un pozo y, al llegar una mujer samaritana que va a sacar agua, le pide que le dé de beber, ofreciéndole él a cambio «agua viva»:

> Dícele la mujer: «Señor, no tienes cubo y el pozo es hondo; ¿de dónde vas a sacar esa agua viva?»… Contestándole, Jesús dijo: «*Todo el que bebe de este agua vuelve a tener sed. Pero el que bebiere del agua que yo le doy, no volverá de cierto a sentir sed en la eternidad; antes bien, el agua que yo le dé se hará en él fuente de agua que salte a la vida eterna*».
>
> *Dícele volviéndose a él la mujer: «Señor, dame ese agua para que no sienta sed y no tenga que venir a sacarla hasta*

aquí». Dícele Jesús: «Ve, llama a tu marido y vuelve acá»... Dícele Jesús: «Créeme, mujer, que vendrá un tiempo... y es ya hora, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad... Dios es espíritu, y sus adoradores deben adorarle en espíritu y verdad».[477]

Heraclio explica que para san Juan, como para el profeta Isaías, *agua* significa «alimento espiritual»; así pues, esta historia pone de manifiesto que la mujer es consciente de su sed espiritual y, no sabiendo cómo saciarla, ha venido a sacar agua del «pozo de Jacob», que es un símbolo de los modos tradicionales de adorar a Dios. Sin embargo, puesto que este agua la deja insatisfecha, cuando Jesús se ofrece a revelarle la fuente de agua que tiene dentro de sí misma, la samaritana capta inmediatamente lo que él dice y responde: «Dame ese agua».

Heraclio señala que la respuesta de Jesús («Ve, llama a tu marido y vuelve acá»)[478]no tiene sentido: no sólo no responde a la petición que ella ha planteado, sino que, como muestra el relato, Jesús sabe que ella no está casada. Desconcertada por estas palabras, la mujer las interpreta al principio literalmente y admite que no está casada, pero ha vivido con seis hombres. Según Heraclio, Jesús revela a la mujer que ella ha vivido de esa manera «por ignorancia de Dios y de las necesidades de su propia vida».[479]Cuando él le dice que «llame a su marido», le está indicando a la mujer que ya tiene una «pareja» en la divinidad; es decir, una relación con Dios de la cual ella no es todavía consciente. Está induciendo a la samaritana a que haga uso de unos recursos que ya le han sido dados y a que descubra su contrapartida espiritual, su «plenitud» (*pleroma*, en griego). Una vez que ella reconozca esta plenitud como una parte esencial de su ser, podrá celebrar la comunión con Dios como un «matrimonio» divino.

Aunque estos dos tipos de experiencia de la conversión son diferentes, no son en absoluto mutuamente excluyentes. La primera ve la salvación como una entrega desde el pecado y la muerte; la segunda muestra cómo alguien «ignorante de Dios y de [su] propia naturaleza», y atascado en una actividad destructiva, desarrolla finalmente una conciencia creciente de su relación con Dios; y de la necesidad de esta relación. Heraclio explica que quien experimenta el primer tipo de conversión puede también experimentar una conversión del segundo tipo —y con el tiempo lo hará—, que es lo que san Agustín quiere decir, dos siglos más tarde, cuando en sus escritos menciona un «conocimiento de la búsqueda de la fe».

Heraclio afirma que la mayoría de los cristianos tiende a tomar al pie de la letra las imágenes que encuentra en las Escrituras y a ver a Dios como el *creador* que hizo el mundo que vemos, el *legislador* que dio las tablas de la ley a Moisés en el Sinaí, y el *padre* divino que engendró a Jesús. Sin embargo, los que experimentan la presencia de Dios llegan a ver estas imágenes tradicionales como creaciones humanas. Heraclio dice que no es necesario *rechazar* tales imágenes, ya que proporcionan un modo esencial de referirse a una realidad divina que las palabras no pueden expresar; sin embargo, existe el riesgo de llegar a considerar que todo el lenguaje religioso —como muchos otros tipos de lenguaje— consiste en utilizar tales imágenes. Cualquiera que sea consciente de esto puede llegar a adorar a Dios, como dice Jesús, «en espíritu y verdad».[480]

Mientras san Ireneo se esforzaba por dejar claras unas convicciones básicas sobre Dios y Jesucristo mediante unos planteamientos teológicos que se convertirían en el marco de los credos del siglo IV, los cristianos valentinianos asignaban a estos planteamientos teológicos una importancia mucho menor.

En vez de considerarlos como la base auténtica y esencial para el conocimiento espiritual —pero sin rechazarlos—, los vieron como un conjunto de enseñanzas elementales y pusieron el énfasis en algo que san Ireneo menciona sólo de pasada: que la idea de Dios sobrepasa en gran medida la capacidad humana de comprender.

De manera similar, el *Libro secreto de san Juan* [o *Apócrifo de Juan*] expone lo que los teólogos llaman la *vía negativa,* especificando qué es lo que *no puede* ser conocido y descartando falsas interpretaciones con respecto a Dios. No obstante, el *Libro secreto de san Juan* dice que los seres humanos tienen una capacidad innata para conocer a Dios, pero esa capacidad no proporciona más que algunos indicios y algunas visiones momentáneas de la realidad divina.[481] El *Libro secreto de san Juan* sugiere que la historia del nacimiento de Eva a partir del costado de Adán habla del despertar de esta capacidad espiritual. En vez de referirse simplemente al origen de la mujer, este relato, leído simbólicamente, explica que el «bendito de lo alto, el Padre» (o, en algunas versiones de este texto, el «Padre materno»), compadeciéndose de Adán, le envió

> una intelección (*epínoia*) luminosa [una conciencia «creativa» o «inventiva»] que procedía de él, la denominada Vida [Eva]. Ésta es la «auxiliadora» de toda criatura, la que sufre con él [el hombre] y lo establece en su Pleroma [su plenitud], instruyéndolo acerca de la caída de su especie, instruyéndolo sobre el camino ascendente del retorno, por el que ya había descendido. [482]

Así pues, Eva simboliza el don del conocimiento espiritual, que nos capacita para reflexionar —aunque de manera imperfecta— sobre la realidad divina. Otro libro descubierto en Nag

Hammadi, *Sobre el origen del mundo*, dice que cuando el primer hombre y la primera mujer reconocieron su desnudez, «se percataron de que estaban desnudos respecto al conocimiento [gnosis]». Pero entonces la *epínoia* luminosa «se les apareció, brillando con la luz del conocimiento, y despertó su consciencia».[483]

El *Libro secreto de san Juan* presenta este relato para mostrar que, dentro de nuestros corazones y nuestras mentes, tenemos una capacidad latente que nos une a lo divino; no en nuestro estado mental ordinario, sino cuando despierta esta capacidad oculta. Dado que el término *epínoia* no tiene un equivalente exacto en inglés, en lo sucesivo lo utilizaré directamente en griego. Para hablar de los diversos estados de conciencia susceptibles de recibir la revelación, el autor del *Libro secreto de san Juan* invoca un enjambre de palabras relacionadas con el verbo griego *noein*, que significa «percibir», «pensar» o «ser consciente». El *Libro secreto de san Juan* explica que, aunque Dios es esencialmente incomprensible, entre los poderes que revelan la naturaleza de Dios a la humanidad figuran la *pronoia* (consciencia anticipadora), la *ennoia* (reflexión interna) y la *prognosis* (conocimiento previo o intuición), todas ellas personificadas en presencias femeninas, presumiblemente a causa del género de estas palabras griegas. Sin embargo, según el *Libro secreto de san Juan*, es sobre todo la «*epínoia* luminosa» la que transmite una idea auténtica. Podríamos traducir esta palabra como «imaginación», pero muchas personas entienden este término con el sentido que le dio san Ireneo, es decir, para aludir más a la fantasía que al conocimiento consciente. Pero, tal como lo entiende el *Libro secreto de san Juan*, la *epínoia* (y otros modos de conocimiento relacionados con éste) es un don ambiguo y limitado, pero indispensable. Cuando san Juan pregunta si todas las per-

sonas reciben la *epínoia* luminosa, el salvador responde que sí —«La potencia desciende *sobre todo hombre*, y sin ella nadie puede mantenerse erguido»—[484]y añade que la *epínoia* fortalece a aquéllos que la aman, capacitándoles para distinguir entre el bien y el mal, de tal manera que la idea moral y la potencia ética son inseparables del conocimiento espiritual: «Después de su nacimiento, el Espíritu de la vida crece y viene la fuerza que robustece aquel alma, y ya no puede extraviarse en las obras de la perversidad».[485]

El autor del *Libro secreto de san Juan* subraya que las ideas que esta intuición espiritual transmite no son completas ni seguras; sin embargo, la *epínoia* transmite indicios y visiones momentáneas, imágenes e historias, que apuntan de manera imperfecta más allá de sí mismas hacia lo que en principio no podemos comprender plenamente. Por consiguiente, el autor sabe que estas historias en concreto —las que se relatan en el *Libro secreto de san Juan*— no han de tomarse literalmente ni demasiado en serio, porque también ellas son meras visiones momentáneas que, como dice san Pablo, percibimos ahora sólo «en un espejo, como un enigma».[486]No obstante, aunque sean incompletas, estas visiones momentáneas son suficientes para revelar la presencia de lo divino, porque el *Libro secreto de san Juan* dice que, sin la intuición espiritual, los seres humanos «envejecen sin gozo alguno… y mueren… sin haber conocido al verdadero Dios».[487]

Entonces, ¿cómo es que muchas personas siguen olvidándose de la *epínoia*? Para responder a esta pregunta, el *Libro secreto de san Juan* relata una historia cuyo objetivo es mostrar que, aunque el Dios creador que se describe en el Génesis es *en sí mismo* sólo una imagen antropomórfica de la Fuente divina que engendró el universo, muchos confunden esta deficiente ima-

gen con Dios. Esta historia relata cómo el propio dios-creador, no teniendo conocimiento del «bienaventurado, el Padre materno, el benefactor y misericordioso», se jactaba de ser el único Dios («Yo soy Dios y no hay otro dios fuera de mí»).[488]Resuelto a detentar el poder exclusivo, intentó controlar a sus criaturas humanas prohibiéndoles comer la fruta del árbol del conocimiento. Pero cuando Adán y Eva le desobedecieron y optaron por buscar el conocimiento de la suprema Fuente divina, se dio cuenta de que habían prestado oídos a su recurso interior, la luminosa *epínoia*. Tan pronto como el dios-creador supo lo que habían hecho, decidió tomar represalias; primero castigó a los dos e incluso maldijo la tierra a causa de ellos;[489] luego, intentó obligar a la mujer a someterse al hombre, diciendo: «… tu marido… te dominará»;[490]y finalmente «todos sus ángeles les expulsaron del Paraíso»,[491]castigándoles con un «amargo destino» y con tareas cotidianas que les harían olvidar la «*epínoia* luminosa».[492]

No obstante, esto no pasa de ser una explicación mítica. ¿Podemos encontrar alguna razón más práctica para la represión de la «*epínoia* luminosa»? Sospecho que el autor del *Libro secreto de san Juan* sabía que los cristianos que pensaban como san Ireneo se oponían a aquéllos que hablaban de un «Dios más allá de Dios», e insistían en que todos adorasen sólo al creador. Sin embargo, mientras los seguidores de Valentín respondían a menudo a estas objeciones con el silencio, el autor del *Libro secreto de san Juan* les devolvió el desafío con historias como ésta, destinadas a mostrar cómo —y por qué— aquellos dirigentes cristianos, en nombre del Dios al que servían, no dejaban para los cristianos espirituales otro destino que no fuera el infierno. El *Libro secreto de san Juan* sugiere que aquéllos que adoran a Dios sólo como creador —es decir, la mayoría de los cristianos—

comparten la animosidad de este Dios contra el conocimiento espiritual y también contra los que defienden la presencia de este conocimiento dentro de la experiencia humana. La historia de la hostilidad que siente el creador con respecto a la *epínoia* es por consiguiente una parábola, a la vez cómica y terrible, del conflicto existente entre aquéllos que buscan la intuición espiritual y aquéllos que la reprimen.

San Ireneo, sorprendido y disgustado por tales interpretaciones del Génesis, acusa a sus adversarios de tener demasiada poca confianza en las fuentes tradicionales de la revelación y de fiarse demasiado de su propia imaginación:

> *¿Hasta qué alturas por encima de Dios os remontáis con vuestras imaginaciones, vosotros, individuos imprudentes y fatuos?…* Dios no puede medirse con el corazón, y para la mente es incomprensible, él, que sostiene la Tierra en la palma de su mano. ¿Quién conoce la medida de su mano derecha? ¿Quién conoce su dedo? ¿Es que comprendéis su mano, la mano que mide la inmensidad? Su mano sujeta todas las cosas e ilumina los cielos, y también todo lo que está bajo los cielos, y comprueba las riendas y los corazones, y está presente en los misterios y en nuestros pensamientos secretos, y evidentemente nos alimenta y nos mantiene… Sin embargo, *como si ya 1o hubieran medido e investigado minuciosamente... pretenden que más allá* [*de Dios*] *existe... otro Padre; ciertamente no respetan las cosas celestiales, como pretenden, sino que en realidad descienden a un profundo abismo de locura*.[493]

Pero haría falta algo más que argumentos teológicos para que el punto de vista de san Ireneo prevaleciese en las iglesias de todo el mundo: de hecho, sería necesaria la revolución ini-

ciada por el emperador romano Constantino. En su famosa *Historia eclesiástica*, Eusebio de Cesarea, un obispo de Palestina que sobrevivió a unos años de persecución durante los cuales muchos de sus amigos y hermanos cristianos murieron, escribió el relato de la intervención milagrosa que Dios realizó el 28 de octubre de 312, cuando hizo aparecer el signo de Cristo en el cielo ante los ojos del emperador pagano Constantino, consiguiendo así su devoción.[494] A continuación, Eusebio cuenta que durante los años siguientes al milagro, Constantino declaró una amnistía para los cristianos y se convirtió en su protector imperial. Sin embargo, este jefe militar dotado de un gran sentido práctico optó por reconocer sólo a aquéllos que pertenecían a lo que en su época pudo llegar a ser el grupo más grande y mejor organizado, al que llamó la «legítima y más santa Iglesia católica».[495]

Por supuesto, el reconocimiento de esta iglesia por parte de Constantino trajo consigo enormes beneficios. En el año 313 el emperador ordenó que cualquier persona que hubiera confiscado propiedades de «la iglesia católica de los cristianos en cualquier ciudad, o incluso en otros lugares», durante las persecuciones llevadas a cabo en las décadas anteriores, debía restituirlas inmediatamente a «aquellas mismas iglesias»[496]y ofrecer compensaciones por los daños que pudieran haberse causado. Eusebio de Cesarea se maravillaba de que en aquella asombrosa nueva era «los obispos recibieran constantemente incluso cartas personales del emperador, además de honores y donaciones de dinero».[497]En su historia, Eusebio incluye una carta que Constantino había escrito aquel mismo año al procónsul de África para decirle que iba a declarar a los miembros del clero exentos de las obligaciones financieras que afectaban a los ciudadanos ordinarios; sin embargo, dado que sabía que las

iglesias africanas se encontraban divididas en facciones rivales, el emperador especificaba que estos privilegios serían sólo para aquéllos que él llamaba «ministros de la legítima y más santa religión católica».[498]El emperador ofreció también una rebaja fiscal y, posteriormente, exenciones de impuestos al clero que cumpliera los requisitos exigidos; mientras, por otra parte, amenazaba con aumentar los impuestos de cualquiera que fuese culpable de fundar iglesias «heréticas». Unos diez años más tarde, al parecer respondiendo a lo que él consideraba abusos de estos privilegios, escribió una nueva orden para especificar que

> los privilegios que han sido otorgados en consideración a la religión *deben beneficiar sólo a los adeptos de la fe católica* [o «ley»]. Es nuestra voluntad, además, *que los herejes y los cismáticos no sólo estén excluidos de estos privilegios, sino que estén obligados y sujetos a la prestación de diversos servicios públicos obligatorios*.[499]

Además de asignar dinero para reparar las iglesias afectadas por daños, Constantino ordenó que se construyeran otras nuevas, entre las que se incluye, según la tradición, una magnífica iglesia de san Pedro en la colina romana del Vaticano[500] y también la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén. En el año 324 Constantino escribió a los obispos orientales, apremiándoles para que «pidieran sin vacilaciones [al tesoro imperial] todo aquello [fondos] que consideraran necesario».[501] Les aseguró haber ordenado ya a su ministro de finanzas que les diera cualquier cosa que pidieran para construir nuevas iglesias y para dotarlas del esplendor adecuado para honrar al Dios del universo. Constantino también delegó en varios obispos la distribución de la provisión de grano imperial y de otras ayudas imprescindibles para mantener a los necesitados, de tal forma que

pudieran cumplir las indicaciones de Jesús relativas al cuidado de los enfermos, los necesitados y los desvalidos, así como de aquéllos que habían sufrido torturas, prisión o exilio durante los años de las persecuciones.[502] Además, al tiempo que transformó el estatus de los cristianos, la revolución de Constantino cambió también el de los judíos. Como dice Timothy Barnes, uno de los más destacados entre los historiadores contemporáneos que estudian estos acontecimientos, «Constantino convirtió los prejuicios cristianos contra los judíos en discapacidades legales para éstos».[503]Prohibió a los judíos la entrada en Jerusalén, excepto un día al año para que fueran a lamentarse por haber perdido esta ciudad y les ordenó que no intentaran hacer conversos al judaísmo ni los aceptaran. Además, Constantino «decretó que cualquier judío que intentara evitar por la fuerza una conversión del judaísmo al cristianismo debía ser quemado vivo».[504]

Para reforzar su propia alianza con los jefes de la Iglesia y para unificar los grupos cristianos escindidos, formando así una estructura armoniosa, Constantino ordenó a los obispos de las iglesias de todo el imperio que se reunieran a sus expensas en Nicea, una ciudad-isla cercana a un gran lago, para desarrollar una formulación estándar de la fe cristiana. De esta reunión y de sus repercusiones durante las décadas tumultuosas que siguieron a este acontecimiento surgió el credo de Nicea, que clarificaría y elaboraría de manera efectiva el «canon de la verdad», junto con lo que actualmente denominamos canon: la lista de los veintisiete textos que configuran el Nuevo Testamento. Todo ello contribuiría a establecer lo que san Ireneo había previsto: una comunión mundial de cristianos «ortodoxos» unidos en una iglesia «católica y apostólica».

La historia del modo en que se produjo todo esto es demasiado compleja para poder relatarla aquí. Incluso he dudado sobre la conveniencia de mencionar los acontecimientos extraordinarios del siglo IV, ya que ningún breve esbozo puede describirlos adecuadamente; sin embargo, he incluido una breve explicación, porque sin duda dichos acontecimientos están ligados a la historia que hemos estado examinando hasta ahora. Afortunadamente hay varios historiadores destacados cuyos escritos relativos a este período de la historia están a disposición de cualquier lector que tenga interés por conocerlos.[505] Para el objetivo que aquí nos planteamos, incluso el más breve resumen pondría de manifiesto cómo Constantino, durante las décadas de transición posteriores al año 312, sometió al imperio romano a una reestructuración generalizada e introdujo cambios en lo que hasta entonces habían sido los pilares del poder imperial. Lo que hizo —y lo hizo gradualmente con el fin de minimizar la oposición de algunos senadores poderosos— fue abandonar la devoción a los guardianes tradicionales de su bienestar, los dioses de Roma, transfiriéndola al dios extranjero adorado por aquéllos a quienes sus predecesores habían perseguido por considerarlos ateos.[506] Fue en esta época crítica cuando Constantino convocó el concilio internacional de obispos que tendría lugar en Nicea, «por la excelente temperatura del aire»[507]de esta ciudad, durante los primeros días de junio del año 325. El propio emperador asistió al concilio y participó en él, afirmando ante los invitados a una de las generosas cenas oficiales que él creía que Dios le había nombrado «obispo [la palabra griega significa «supervisor»] de aquéllos que se encontraban fuera de la Iglesia».[508]Aunque en el pasado muchos historiadores han supuesto que Constantino dirigió todos los debates —e incluso dictó las actas— de aquel concilio, posterio-

res investigaciones históricas más minuciosas han demostrado que no sólo permitió, sino que quiso que los propios obispos arbitraran las discusiones y forjaran un consenso básico entre las partes enfrentadas. Cuando se dirigió a los representantes reunidos en Nicea, fue para urgirles a resolver sus diferencias «con el fin de que las animosidades privadas no interfirieran con los asuntos de Dios».[509]

Uno de los conflictos que él esperaba ver resuelto llevaba años causando problemas a todas las iglesias del imperio. Cuando los grupos cristianos rivales empezaron a competir entre sí para conseguir tener ascendiente en aquel mundo que había cambiado, la cuestión dejó de ser *si* la «iglesia católica» prevalecería contra «herejes y cismáticos», para convertirse en la pugna por ver *quién* conseguiría encarnar aquella iglesia católica. En Egipto, un grupo de obispos encabezados por san Alejandro, patriarca de Alejandría, y posteriormente por su sucesor, san Atanasio, asumió y difundió el plan de actuación de san Ireneo. Fue él, de hecho, quien interpretó y actualizó para sus contemporáneos el lado «ortodoxo» de la controversia iniciada anteriormente en los evangelios de santo Tomás y san Juan. Atanasio, un joven apasionado, combativo y resuelto que trabajaba como secretario del patriarca, tenía alrededor de dieciocho años cuando san Alejandro lo implicó en un conflicto —algunos dirían que él lo desencadenó— que pronto dividiría a las iglesias desde Egipto hasta Asia Menor, Siria y Palestina. Alrededor del año 318 Alejandro oyó que un miembro de su clero de Alejandría, un conocido sacerdote libio llamado Arrio, estaba predicando que el Verbo de Dios, aun siendo divino, no lo era del mismo modo que Dios Padre. Poco después Alejandro convocaba un concilio de los obispos egipcios para declarar heréticas las ideas de Arrio y excomulgar a este sacerdote, y al

mismo tiempo a todos los sacerdotes y obispos que se habían puesto de su parte, excluyéndolos de la iglesia de Alejandría.

Esta medida desencadenó una nueva controversia. Al saber que Arrio había sido expulsado, algunos obispos de Siria, Palestina y Asia Menor convocaron sus propios concilios, varios de los cuales declararon que la doctrina de Arrio no sólo era fiel a la tradición católica, sino además totalmente ortodoxa. Aunque muchos obispos instaron a san Alejandro a que volviera a aceptar a Arrio en su iglesia, el patriarca de Alejandría fue inflexible en su negativa. Cuando san Alejandro y san Atanasio recibieron el llamamiento de Constantino para acudir a Nicea a formular un credo para la iglesia «universal», ambos fueron decididos a asegurarse de que las frases teológicas cuidadosamente elegidas —y vivamente rebatidas— que se formularan allí reconocieran debidamente a Cristo, al Verbo y a Dios. El resultado seguramente les dejó complacidos: la fórmula que votó finalmente la mayoría, después de un intenso debate, proclamaba que Jesucristo era «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero»; que había sido «engendrado, no creado», es decir, según las palabras de san Juan, el hijo «unigénito» de Dios (no «creado», como si todos los seres *creados* por Dios, tanto los ángeles como los seres humanos, fueran iguales).[510]

La frase siguiente, que san Alejandro y sus aliados habían acordado con antelación, resultó terriblemente polémica. Para excluir la idea de Arrio, según la cual Cristo era divino pero no en el mismo sentido que Dios, insistieron en añadir que Cristo era «de la misma esencia que» Dios Padre; es decir, esencialmente no diferente de Dios Padre. Aunque la gran mayoría de los obispos «estaba preparada para aceptar casi cualquier fórmula que asegurara la armonía dentro de la Iglesia»,[511] los que se oponían a esta frase señalaron que no aparecía en las Escri-

turas ni en la tradición cristiana. ¿No es excepcional —preguntaron los opositores—, y contrario a los evangelios, decir que Jesucristo es esencialmente «lo mismo» que Dios Padre? Pero triunfaron los que insistían en que sí era lo mismo, y sin duda fue importante que Constantino, quizás decepcionado por la gran cantidad de tiempo que habían pasado peleándose por una frase, instara a los obispos a incluirla y terminar el debate. Dado que Constantino había aceptado la expresión, podía parecer que quien le contradijera ponía en cuestión la ortodoxia del propio emperador. En cualquier caso, todos los presentes firmaron el documento, salvo unos pocos que optaron por marcharse del concilio: el propio Arrio, junto con algunos sacerdotes y dos obispos de Libia que permanecieron leales a él. No obstante, la inclusión de esta frase intensificó posteriormente la controversia entre los cristianos, prolongándola durante décadas; de hecho, durante generaciones (y algunos dirían que durante siglos).

Finalmente el credo de Nicea, aprobado por los obispos y refrendado por el propio Constantino, se convertiría en la doctrina oficial que a partir de entonces, tuvieron que aceptar todos los cristianos con el fin de formar parte de la iglesia que estaba reconocida por el emperador: la «iglesia católica». Un año antes de que los obispos se reunieran en Nicea, Constantino había intentado promulgar leyes que pusieran fin a las «sectas heréticas», que, según estimaciones, podían incluir aproximadamente a la mitad de los cristianos de todo el imperio.[512] El emperador ordenó a todos los «herejes y cismáticos» que dejaran de celebrar reuniones, incluso en casas particulares, y que entregaran sus iglesias y todas las propiedades que poseyeran a la iglesia católica. Aunque muchos cristianos seguidores de maestros como Valentín, Marción y el profeta Montano ignoraron la ley,[513]

y los magistrados a menudo no la aplicaron, esta legislación dio un apoyo enorme a la red de iglesias católicas.

Al morir san Alejandro, san Atanasio le sucedió como patriarca de Alejandría y llevó a cabo una campaña de trabajo incansable para inducir a los cristianos de todo Egipto a unirse bajo este credo, como había deseado san Ireneo. Las esperanzas de Constantino eran más modestas; esperaba que el credo de Nicea ofreciera un marco básico de acuerdo para los cristianos, al tiempo que facilitaba un espacio para la discusión y la discrepancia, siempre que éstas no destruyeran la estructura de la iglesia «universal», ya que, según indica Barnes:

> Constantino pensaba que todas las personas debían ser cristianas, pero también creía que los cristianos deberían poder tener opiniones divergentes sobre las cuestiones teológicas, y que los cristianos inteligentes podrían discrepar en cuanto a la doctrina dentro de un espíritu de amor fraternal.[514]

Algunos expertos han sugerido que aquellas disputas teológicas fueron esencialmente políticas. El historiador Erik Peterson señala que muchos cristianos asociaban a Dios Padre con el emperador, a Jesucristo con los obispos y al Espíritu Santo con «el pueblo». En este sentido, Peterson sugiere que la afirmación de san Atanasio de que el Hijo y el Padre son completamente iguales implica que la autoridad de los obispos sería igual a la del propio emperador. Según Peterson, esta tesis encaja con la negativa de san Atanasio a aceptar órdenes de ningún emperador e impregnó las luchas de poder que caracterizaron la relación entre emperadores y obispos en occidente a lo largo de la Edad Media. A la inversa, dice Peterson, la formulación de Arrio, que reconoce la prioridad del Padre con respecto al Hijo, sobrevivió durante siglos adoptando formas cambiantes en al-

gunas de las iglesias orientales, que tendían a aceptar el poder de los emperadores sobre los asuntos eclesiásticos, y posteriormente influiría en la estructura de lo que llegaría a ser en distintos países la «iglesia estatal».[515]Tanto si este análisis nos parece aceptable como si no, podemos ver que durante las décadas posteriores al concilio se desencadenó un grave conflicto entre quienes tomaron partido por la postura de san Atanasio y los que se alinearon con Arrio; un conflicto que absorbió a los hijos y nietos de Constantino cuando le sucedieron en el trono y dividió a los obispos y las congregaciones de todo el imperio.

Como resultado de todo esto, durante los cuarenta años siguientes nunca llegó a consolidarse de manera absoluta la posición de san Atanasio, atacada siempre por aquéllos a quienes llamaba cristianos arríanos; o, como solía decir el patriarca, arriomaníacos. Aunque Constantino apoyó inicialmente a san Atanasio como sucesor de san Alejandro, siete años más tarde se puso de parte de sus adversarios, y cuando un concilio de obispos decidió destituir a san Atanasio, el emperador ratificó esta decisión. Obligado a marcharse al exilio, san Atanasio regresó después de la muerte de Constantino, acaecida en el año 337, para reclamar su puesto; pero dos años más tarde fue destituido de nuevo por un concilio de obispos y tuvo que esconderse entre sus partidarios, mientras ocupaba su puesto el obispo san Gregorio [Nacianceno], de Capadocia. Casi diez años más tarde, cuando san Gregorio falleció, san Atanasio regresó y reclamó su cargo para ocuparlo durante tres años más; pero en el año 349 fue depuesto otra vez y reemplazado por otro obispo de Capadocia. Después de que su tercer rival, tras haber sido patriarca de Alejandría durante cinco años, fuera linchado en el año 361, san Atanasio consiguió recuperar el puesto y lo retuvo tenazmente hasta su muerte en el año 373.

A pesar de esta oposición —y quizás a causa de ella— san Atanasio decidió poner a todos los cristianos egipcios, a pesar de su diversidad, bajo la supervisión de su patriarcado. Después de trabajar para ganarse el apoyo de las mujeres ascéticas,[516] comenzó la tarea, aún más difícil, de establecer su autoridad sobre varios grupos de monjes y «hombres santos», incluidos los que vivían en los monasterios comunitarios [cenobios] que había fundado por todo Egipto desde la legalización del cristianismo Pacomio, un antiguo soldado que se había hecho monje.[517] En la primavera del año 367, cuando san Atanasio tenía ya más de sesenta años y estaba asentado con mayor seguridad en su cargo de obispo, escribió la que sería su carta más famosa. En un mundo muy diferente al de san Ireneo, san Atanasio incluyó en su carta anual de Pascua unas instrucciones detalladas que aplicaban y ampliaban las directrices que había esbozado su predecesor casi doscientos años antes. En primer lugar, decía, dado que los herejes

> *han intentado ordenar para sí mismos los libros llamados apócrifos y mezclarlos con las Escrituras inspiradas por Dios*… que aquéllos que fueron testigos y colaboradores del Verbo transmitieron a nuestros antepasados, *me parece que sería conveniente… seguir ordenando los escritos canonizados y transmitidos… que reciben desde la fe la consideración de libros divinos*.[518]

Después de hacer una lista de veintidós libros de los cuales dijo que: «se cree que son el Viejo Testamento», san Atanasio se puso a confeccionar la primera lista conocida de los veintisiete libros que llamó «libros del Nuevo Testamento»; empezaba con «los cuatro evangelios de san Mateo, san Marcos, san Lucas y san Juan», y continuaba con la misma lista de escritos atribuidos a los apóstoles que forman actualmente el Nuevo Testa-

mento. Alabando estos textos como «fuentes de salvación», hace un llamamiento a los cristianos durante la Cuaresma para que «limpien la iglesia de toda profanación» y rechacen «los libros apócrifos», que están «plagados de mitos, vacíos y corrompidos»; además, advierte de que estos libros incitan al conflicto y hacen que sus lectores se desvíen del buen camino. Es probable que uno o más de los monjes que oyeran la lectura de esta carta en el monasterio situado cerca de la ciudad de Nag Hammadi decidieran desafiar la orden de san Atanasio y sacaran más de cincuenta libros de la biblioteca del monasterio, los escondieran en una tinaja para preservarlos adecuadamente y los enterraran cerca del acantilado donde Mohamed Alí los encontraría mil seiscientos años más tarde.

Aunque san Atanasio pretendía que el «canon de la verdad», confinado ya dentro del credo de Nicea, salvaguardara la interpretación «ortodoxa» de las escrituras, su experiencia con los cristianos que discrepaban de él le indicaba que aquellos «herejes» podían, a pesar de todo, seguir interpretando las «escrituras canónicas» de un modo que a él no le pareciera ortodoxo. Para evitar tales interpretaciones, insistió en que nadie que leyera las Escrituras debía hacerlo a través de la *dianoia*, la capacidad de discernir el *significado* o la *intención* que estuvieran implícitos en cada texto. Sobre todo, advirtió a los creyentes que evitaran la *epínoia.*[519] Lo que otros reverenciaban como intuición espiritual era para san Atanasio una capacidad de pensar subjetivamente que resultaba engañosa, demasiado humana, y cuyo resultado obedecía a las propias concepciones previas que tenía el individuo. Según san Atanasio, la *epínoia* conduce sólo al error, punto de vista que la «iglesia católica» apoyó entonces y ha mantenido hasta nuestros días.

Finalmente, por temor a que alguien buscara el acceso directo a Dios a través de la «imagen de Dios» que se formó dentro de nosotros durante la creación, san Atanasio puso buen cuidado en bloquear también este camino. En su famosa y retóricamente poderosa obra *Discurso acerca de la encarnación del Verbo*, explica que, aunque Dios originalmente creó a Adán a su propia imagen, el pecado humano ha dañado aquella imagen más allá de la capacidad humana para restablecerla (idea que san Agustín desarrollaría posteriormente en su forma de entender el «pecado original»). En consecuencia, sólo hay un único ser que encarna la imagen divina, y ese ser es precisamente el Verbo de Dios, Jesucristo:

> Dado que la especie humana hecha a imagen de Dios iba a desaparecer… ¿qué sentido tenía que la humanidad hubiera sido hecha originalmente a imagen de Dios?… *Nadie podía recrear en los seres humanos la similitud con la imagen de Dios, excepto* [*Jesucristo*], *la Imagen del Padre*.[520]

Mientras Arrio incitaba a los creyentes a emular a Cristo, san Atanasio afirma que tal esfuerzo no sólo era difícil, sino imposible, incluso blasfemo: por el contrario, es famosa su afirmación de que «*Dios se hizo humano* para que la humanidad pudiera llegar a ser divina». Todo lo que un ser humano puede hacer —*debe* hacer— es creer y recibir la salvación que sólo Dios puede ofrecer. De esta manera san Atanasio difundió lo que san Ireneo había enseñado: todo el que busque un acceso a Dios debe recurrir primero al Verbo, al cual el creyente se aproxima inicialmente a través del bautismo, confesando la fe ortodoxa tal como está recogida en el credo y recibiendo los sacramentos; la «medicina de la inmortalidad» que se ofrece allí donde los cristianos ortodoxos practican el culto juntos en una iglesia.

Pese a ser un movimiento perseguido, el cristianismo se había hecho cada vez más visible en todas las ciudades del imperio. Durante el siglo III y principios del siglo IV, a medida que el número de conversos aumentaba, duplicándose e incluso triplicándose, algunos grupos incluso construyeron sus propias iglesias.[521] Sin duda fueron muchos los que quedaron convencidos de la verdad de la fe cristiana después de ver los sucesos milagrosos que siguieron a la conversión de Constantino. Por lo tanto, no es de extrañar que después del año 313 las iglesias estuvieran mucho más llenas, no sólo de quienes buscaban alguna ventaja sumándose a lo que llegaría a ser la Iglesia del emperador, sino también, sin duda, de otros que previamente, aun sintiéndose atraídos por el cristianismo, habían dudado en recibir el bautismo por temor a ponerse ellos mismos y sus familias en peligro. Lo que estos conversos deseaban no era sólo compartir la promesa de la salvación divina y la vida eterna en el otro mundo, sino también unirse en este mundo a aquella «sociedad cristiana tan particular» que se comprometía a vivir según los preceptos de Cristo; o al menos según unas versiones modificadas de dichos preceptos. En lo que antes había sido una alternativa radical al orden romano, muchos encontraron otra manera distinta de ver las relaciones humanas que en aquel momento prometía ya abarcar no sólo el hogar y la iglesia, sino la totalidad de la sociedad humana.

Este esbozo de lo que sucedió durante el siglo IV no corrobora la visión simplista que solían dar algunos historiadores en el pasado: a saber, que la cristiandad católica prevaleció sólo porque había recibido el patrocinio imperial, o que muchos de sus miembros se habían sumado a ella porque sus dirigentes habían conseguido de alguna forma obligarles.[522] Por el contrario, varios historiadores han argumentado convincentemente que la

decisión de Constantino de incorporarse él mismo a las iglesias cristianas demuestra el enorme atractivo que el movimiento cristiano había tenido para un número cada vez mayor de conversos, y ello mucho antes de que la afiliación a estas iglesias hubiera podido hacerse sin riesgos.[523] Nuestro esbozo tampoco corrobora la idea de que Constantino se limitara simplemente a utilizar el cristianismo para sus cínicos propósitos. No conocemos sus motivos, pero sus actos sugieren que creía haber encontrado en Cristo un patrón divino y todopoderoso, y además la promesa de la vida eterna. Durante los treinta años que gobernó después de su conversión, Constantino, en la medida en que le pareció un procedimiento práctico, legisló según los valores morales que encontraba en las fuentes bíblicas, es decir, con la idea de lograr una sociedad armoniosa, construida sobre la justicia divina, que se preocupara hasta por sus miembros más pobres.

Aunque la revolución de Constantino prestó apoyo a los obispos católicos en su pretensión de que la iglesia que ellos defendían, triunfante por la gracia de Dios, era la única que ofrecía la salvación, sería ingenuo por nuestra parte suponer que el cristianismo se convirtió de hecho en algo uniforme y homogéneo. Basta con ver las controversias y los debates desafiantes de los siglos IV y V para darse cuenta de que no fue así.[524] Lo que esta revolución logró fue acrecentar la autoridad de los obispos considerados católicos y establecer entre ellos un consenso que se expresaba en las afirmaciones del credo, mediante las cuales quedaron definidos los límites de la fe que acababa de convertirse en legítima. Actualmente, si alguien pregunta «¿eres cristiano?», probablemente formulará a continuación otras preguntas relativas a la doctrina: «¿Crees que Je-

sús es el Hijo de Dios?, ¿crees que Jesucristo vino a este mundo desde el cielo para salvarte del pecado?».

El marco del canon, el credo y la jerarquía eclesiástica que san Ireneo y otros comenzaron a forjar en el crisol de las persecuciones, y que sus sucesores, como san Atanasio, consiguieron construir después de la conversión de Constantino, adquirió entonces un enorme atractivo. La iglesia «universal» podía invitar a los conversos potenciales a sumarse a una asamblea que no sólo afirmaba poseer cierta verdad y ofrecer la salvación eterna, sino que también había llegado a ser socialmente aceptable e incluso políticamente ventajosa. Además, la estructura de la ortodoxia cristiana ha demostrado ser extraordinariamente duradera y adaptable a lo largo de dos milenios, e incluso hoy día sigue desarrollando nuevas formas por todo el mundo, en zonas entre las que cabe incluir África, Norteamérica y Sudamérica, Corea del Sur y China.

Sin embargo, los expertos que investigamos actualmente los orígenes del cristianismo observamos que el paisaje que exploramos ha revelado perspectivas inesperadas. Los descubrimientos de Nag Hammadi y otras fuentes, entre las que cabe citar los Manuscritos [Rollos] del Mar Muerto, junto con el trabajo de muchos historiadores actuales, están sacando a la vista no sólo el cristianismo tal como lo conocemos ahora, sino mucho de lo que estaba, como solíamos decir, más allá de sus límites.

Los acontecimientos que aquí hemos esbozado afectan obviamente al modo de entender nuestra historia cultural. Pero para quienes nos sentimos implicados en esta historia, como es mi caso, desenmarañar algunas de estas complejas situaciones tiene consecuencias tanto prácticas como intelectuales. En mi caso personal, lo más duro —y lo más emocionante— en relación con la investigación sobre los comienzos del cristianismo

ha sido desaprender lo que creía saber y descartar supuestos previos que siempre había considerado evidentes.

Esta investigación ofrece nuevos modos de relacionarse con la tradición religiosa. Las doctrinas ortodoxas sobre Dios —la judía, la cristiana o la musulmana— suelen insistir en la separación entre lo que es divino y lo que es humano: dicho en palabras del historiador de la religión Rudolph Otto, Dios es «otro completamente distinto» del género humano. Los que aceptan este punto de vista, como suelen asumir que la revelación divina es diametralmente opuesta a la percepción humana, a menudo descartan lo que siempre han hecho los judíos y cristianos de inclinaciones místicas: intentar discernir la verdad espiritual experimentada como revelación, una verdad que puede venir de la intuición, la reflexión o la imaginación creativa. Los dirigentes cristianos que negaban que tal experiencia pudiera enseñarnos algo sobre Dios, a menudo se presentaban a sí mismos como guardianes de una tradición inmutable, cuya «fidelidad» consistía en transmitir sólo lo que habían recibido de los testigos de antaño, sin añadir ni suprimir nada. Mientras algunos dirigentes de la Iglesia creen que esta manera de considerar su función expresa la debida humildad, otros entienden que les reviste de la autoridad del mismísimo Dios, como guardianes de la verdad divina.

Por supuesto, estos dirigentes no pueden prohibir rotundamente la imaginación, ni era tal su intención. Pero, de hecho, lo que hicieron fue canalizar la imaginación religiosa de la mayoría de los cristianos para que expresaran —y apoyaran— lo que ellos habían enseñado. El legado de dos mil años de música, artes plásticas, arquitectura, poesía, filosofía y teología cristianas es, desde luego, enormemente rico, y nuestra cultura es inconcebible fuera de la tradición cristiana.

Sin embargo, a aquéllos que ven el cristianismo como una religión que ofrece, en palabras de san Ireneo, un «sistema muy completo de doctrinas» que contienen «cierta verdad», a menudo les resulta difícil reconocer —y mucho más difícil acoger con agrado— puntos de vista distintos, que, no obstante, abundan. Cualquiera que pertenezca a la comunión católica romana sabe, por ejemplo, que entre sus miembros hay personas con opiniones diferentes sobre temas que van desde la doctrina hasta la disciplina, y lo mismo se puede decir, por supuesto, de prácticamente cualquier otro colectivo cristiano. No obstante, dado que los cristianos suelen adoptar la posición de san Ireneo con respecto a la controversia, muchos tienden a pensar que sólo uno de los bandos puede decir la verdad, mientras que los otros dicen sólo mentiras; o maldades. Muchos insisten todavía en que sólo su iglesia, sea católica romana o baptista, luterana u ortodoxa griega, pentecostal o presbiteriana, testigos de Jehová o miembros de la Ciencia Cristiana —o únicamente el grupo de su iglesia con el que están de acuerdo— permanece realmente fiel a las enseñanzas de Jesús. Además, dado que la tradición cristiana enseña que Jesús reveló plenamente a Dios hace dos mil años, los innovadores posteriores, desde san Francisco de Asís hasta Martín Lutero, desde George Fox y John Wesley hasta las feministas contemporáneas y los teólogos de la liberación, han disfrazado a menudo sus innovaciones —en ocasiones incluso para sí mismos— afirmando que no introducen nada nuevo, sino que siempre se limitan a aclarar lo que Jesús quiso decir realmente.

Aunque a san Ireneo le pareciera necesario en el siglo II expulsar a los discípulos de Valentín por «herejes», esta medida empobreció no sólo a las iglesias que quedaron, sino también a los expulsados. Desarraigados de su entorno original, que era el

de las iglesias cristianas, los que se veían estigmatizados como «herejes» seguían su camino a menudo solos, y ello pese a que la investigación espiritual con que se habían comprometido encontraba en el judaísmo y en el cristianismo no sólo sus comunidades de origen, sino también las fuentes primordiales de su inspiración.

Sin embargo, lo que estas personas buscaban no solía ser tanto un «sistema doctrinal» diferente, sino más bien ideas o indicios de lo divino que les hicieran más ricos en experiencia; lo que podríamos llamar indicaciones y vislumbres momentáneas que les ofrecía la *epínoia* luminosa. Algunos de los que se aventuraban por este camino lo recorrían en soledad; otros participaban también en diversas formas de culto, oración y acción. Por supuesto, para introducirse en un proceso como éste es necesaria la fe. El término griego que significa *fe* es el mismo que a menudo se traduce como *creencia*, ya que la fe *implica* a menudo creencia, pero en realidad abarca mucho más: es la confianza que nos capacita para comprometernos con aquello que amamos y en lo cual tenemos esperanza.[525] Ya hemos visto que Tertuliano ridiculizó a quienes se consideraban a sí mismos más buscadores que creyentes, «porque desean decir —incluso sinceramente—… "Esto no es así", "Creo que esto significa algo diferente", y "No acepto eso"».[526] Aunque Tertuliano deduce que los que hacen tales discriminaciones son unos insensatos o unos arrogantes, no son los «herejes» los únicos que eligen qué elementos de la tradición hay que aceptar y practicar y cuáles hay que rechazar. El sociólogo Peter Berger señala que todo aquél que toma parte actualmente en esta tradición elige entre elementos de la tradición; y hay que tener en cuenta que, al igual que el judaísmo y otras tradiciones antiguas, el cristianismo ha sobrevivido durante miles de años aunque cada gene-

ración haya revivido, reinventado y transformado lo que ha recibido.[527]

Este acto de elegir —que es lo que la palabra *herejía* significa originalmente— nos retrotrae al problema para cuya resolución se inventó la ortodoxia: ¿cómo podemos separar la verdad de las mentiras? ¿Qué es lo auténtico, es decir, lo que nos conecta a unos con otros y con la realidad, y qué es lo superficial, lo que puede ser utilizado para el provecho personal o por maldad? Cualquiera que haya visto la insensatez, el sentimentalismo, el engaño y la venganza asesina disfrazados de verdad divina sabe que no existe una respuesta fácil al problema que los antiguos llamaban discernimiento de los espíritus. La ortodoxia tiende a desconfiar de nuestra capacidad de discernir e insiste en hacerlo por nosotros. Dado que es notoria la capacidad del ser humano para el autoengaño, hasta cierto punto podemos dar gracias a la Iglesia por decidir lo que es auténtico y lo que no lo es. Muchos de nosotros, para ahorrarnos un trabajo penoso, hemos aceptado alguna vez alegremente lo que la tradición enseña.

Pero el hecho de que no tengamos una respuesta sencilla no significa que podamos evadirnos para evitar los interrogantes. También hemos visto los riesgos —e incluso los daños terribles— que conlleva a veces la opción de no cuestionarse la aceptación de la autoridad religiosa. La mayoría de nosotros, antes o después, nos encontramos con que, en los momentos críticos de nuestras vidas, debemos ponernos en marcha por nuestra cuenta para abrir un camino donde no lo había. Lo que yo he llegado a apreciar como realmente valioso dentro de la riqueza y la diversidad de nuestras tradiciones religiosas —y de las comunidades que las sustentan— es que nos ofrecen el testimonio de innumerables personas sobre sus descubrimientos espiritua-

les. De esta manera, animan a aquéllos que se esfuerzan por seguir las palabras de Jesús, cuando dijo: «buscad, y hallaréis».[528]

Notas

[1] I Corintios 15:3-4. <<

[2] Adolf von Hamack reconstruyó el origen de estas expresiones formales; véase *History of Dogma*, volúmenes I, pp. 5-6, y II, pp. 1-2, en la traducción de Neil Buchanan de la edición de 1900 de *Dogmengeschichte* (Nueva York, 1961), volúmenes I, pp. 267-313, y II, pp. 1-29. <<

[3] Ireneo, *Libros Quinque Adversus Haereses* 2.32.4, ed. W. W Harvey (Cambridge, 1851), citado de ahora en adelante como AH. <<

[4] Tertuliano, *Apología* 39. <<

[5] Rodney Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, 1996), especialmente, pp. 73-94. <<

[6] Del resumen (perdido) que hizo Galeno de la *República* de Platón, conservado en árabe y traducido por R. Walzer, *Galen on Jews and Christians* (Londres, 1949), p. 15. <<

[7] Marcos 12:29-31; véase también Deuteronomio 6:4. <<

[8] Stark, *Rise of Christianity*, pp. 86-87. <<

[9] Mateo 25:35-46. <<

[10] Tertuliano, *Apologia* 39. <<

[11] *Ibid*. <<

[12] Romanos 6:3-14. <<

[13] Tertuliano, *Apologia* 3. <<

[14] *Ibid.*, 2; sobre las ideas de Tácito, véanse sus propias palabras en *Annales* 15:44.2-8. <<

[15] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 3.1-2. <<

[16] *Ibid.*, 3.3. <<

[17] *Ibid.*, 5.2-4. <<

[18] *Ibid.*, 5:5. <<

[19] *Ibid.*, 6:5. <<

[20] *Ibid.*, 18:2. <<

[21] Justino, I *Apologia* 61. <<

[22] *Ibid.*, 14. <<

[23] Es decir, si podemos tomar lo relatado por san Justino como indicador de lo que eran prácticas comunes. Los expertos han creído a menudo que Justino describía las prácticas de los cristianos de Roma —en realidad, de todos los cristianos de Roma—, pero otros estudios más recientes han modificado esta creencia; véase, por ejemplo, George La Piaña, «The Roman Church at the End of the Second Century», *Harvard Theological Review* 17 (1925), pp. 214-277; también A. Hamman, «Valeur et signification des renseignements liturgiques de Justin», *Studia Patrística* 13 (1975), pp. 264-274; asimismo las agudas observaciones admonitorias de Paul E Bradshaw en *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Cambridge, 1992), pp. 11-113. <<

[24] Véase la visión general de Bradshaw sobre las pruebas y los problemas en *The Search for the Origins of Christian Worship*. <<

[25] Aquí sigo la datación cronológica sugerida por Jonathan Draper en, por ejemplo, su artículo «Torah and Troublesome Apostles in the *Didache* Community», en J. Draper, ed., *The Di-*

dache in Modem Research (Leiden, Nueva York y Colonia, 1996), pp. 340-363. <<

[26] *Didakhé* 1.2. <<

[27] *Ibid.*, 1.3-5. <<

[28] *Ibid., 2.2*; 4.8. El punto de vista que san Mateo adopta sobre la *Didakhé* viene expresado en la obra de Helmut Koester, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Väter* (Berlín, 1957), pp. 159-241; y Bentley Layton, «The Sources, Dating and Transmission of the Didache l:3b-2:4», *Harvard Theological Review* 61 (1968), pp. 343-383. Christopher Tuckett coincide en que los paralelismos con san Mateo y san Lucas quedan mejor explicados si se acepta que la *Didakhé* presupone «los excelentes evangelios de san Mateo y san Lucas», p. 128, en «Synoptic Tradition in *Didache*», en Draper, *Didache in Modem Research*, pp. 92-128. Sin embargo, encuentro interesante la perspectiva que introduce Draper, por ejemplo, en «Christian Self-Definition Against the "Hypocrites" in *Didache* VIII», en el mismo volumen, pp. 223-243, y en «The Jesus Tradition in the *Didache*», en D. Wenham, ed., *Gospel Perspectives V: The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield, 1985), pp. 269-289. <<

[29] No sabemos si en este caso el cumplimiento de «la ley divina en su integridad» habría requerido la circuncisión, pero ciertamente requería renunciar a la idolatría —el culto a los dioses— y probablemente también la práctica de alguna versión de las leyes de la comida *kosher*. En la interpretación que hago aquí sigo el texto de Draper, «Torah and Troublesome Apostles», pp. 352-359. <<

[30] Véase también Draper, «Social Ambiguity and the Production of Text: Prophets, Teacher, Bishops, and Deacons in the Development of the Jesus Tradition in the Community of the *Didache*», en C. N. Jefford, ed., *The Didache in Context: Essa-*

ys on Its Text, History, and Transmission (Leiden, 1995), pp. 284-313. <<

[31] *Didakhé* 9:4. Los expertos han entablado muchas discusiones a cuenta de las informaciones que figuran en la *Didakhé* sobre el bautismo y la eucaristía; para un resumen de opiniones, véase Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Cambridge, 1992), pp. 80-82, 132136; véase también Willy Rordorf, «The Didache», en *The Eucharist of the Early Christians* (Nueva York, 1978), pp. 1-23; John W. Riggs, «From Gracious Table to Sacramental Elements: The Tradition History of *Didache 9* y 10», *Second Century* 4 (1984), pp. 83-101; y Johannes Betz, «The Eucharist in the *Didache*», en Draper, *Didache in Modern Research*, pp. 233-275. <<

[32] *Didakhé* 10:6; véase también Enrico Mazza, «Elements of a Eucharistic Interpretation», en Draper, *Didache in Modem Research*, pp. 276-299. <<

[33] Marcos 14:22-24; compárese con Mateo 26:26-29; Lucas 22:713; I Corintios 11:23-25. <<

[34] Tertuliano, *Apología* 7. <<

[35] *Ibid.*, 8. <<

[36] Un antropólogo contemporáneo ha sugerido que san Pablo y sus seguidores adoptaron este ritual para repeler a los judíos de mentalidad tradicional y situarse así ellos mismos a distancia de las comunidades judías. <<

[37] Justino, I *Apología* 66. Hay paralelismos más cercanos en algunos de los Manuscritos del Mar Muerto; véase, por ejemplo, Otto Betz, «Early Christian Cult in the Light of Qumran», *Religious Studies Bulletin* 2:2 (abril, 1982), pp. 73-85. <<

[38] Justino, 1 *Apologia* 54. Muchos expertos han observado los paralelismos existentes entre los rituales que se practicaban en las religiones mistéricas y la eucaristía cristiana; véase, por ejemplo, E. Lohse, *The New Testament Environment* (Londres, 1976) y, más recientemente, A. J. M. Wedderburn, «The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology», *Novum Testamentum* 19:1 (1982), pp. 53-72, y «Hellenistic Christian Traditions in Romans 6?» en *New Testament Studies 29* (1983), pp. 337-355. <<

[39] 1 Corintios 1:23. El término griego es *skandalon*. <<

[40] Por la última frase estoy en deuda con N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis, 1992). <<

[41] Lucas 24:21. <<

[42] Marcos 8:31. San Marcos utiliza la palabra griega *dei*, que se suele traducir como «es necesario». <<

[43] Marcos 14:22. Véase la nota 50 para estudios sobre las «palabras de la consagración». <<

[44] Marcos 14:24. Sobre el lenguaje figurativo del sacrificio, véase Edward J. Kilmartin, S. J., «Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers», *Theological Studies* 35:2 (junio, 1974), pp. 268-286. <<

[45] Mateo 26:27-28. <<

[46] Para las traducciones de las citas del Antiguo Testamento, aquí y en lo sucesivo, se ha utilizado como referencia *La Santa Biblia*, Planeta, Barcelona, 4.ª edición, 1967, traducción directa del hebreo de Francisco Cantera Burgos y José Manuel Pabón Suárez de Urbina, junto con un equipo de colaboradores. *(N. de la t.)* <<

[47] Éxodo 24:8. <<

[48] Sobre las alusiones de san Marcos a la alianza de Moisés, véase el resumen en Reginald Fuller, «The Double Origin of the Eucharist», en *Biblical Research: Papers of the Chicago Society of Biblical Research VIII* (Chicago, 1963), pp. 60-72; véase también Joachim Jeremías, *Die Abendsmahlworte Jesu* (Gotinga, 1949), traducido como *The Eucharistic Words of Jesus* (Londres y Nueva York, 1966). <<

[49] Jeremías 31:31-34. <<

[50] Sobre la interpretación que hace san Pablo de las palabras de la eucaristía, véase, por ejemplo, Eduard Schweitzer, *The Lord's Supper According to the New Testament* (Filadelfia, 1967); también Paul Neuenzeit, *Das Herrenmahl: Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung* (Munich, 1960). <<

[51] Para un resumen del comentario y otras referencias, véase Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy* (Cambridge, 1992), pp. 48-51. Sobre el sacrificio de la eucaristía, véase, por ejemplo, Robert Daly, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice* (Londres y Nueva York, 1986); y Rowan Williams, *Eucharistic Sacrifice: The Roots of a Metaphor* (Bramcote, Notts, 1982). <<

[52] Justino, I *Apologia* 67. Pero véanse, por ejemplo, las referencias que se ofrecen en la nota 23, en las que se cuestiona si —o hasta qué punto— describe Justino unas prácticas reales y, de ser así, qué es lo que él podía pensar al respecto. <<

[53] I Corintios 5:7. <<

[54] Marcos 14:12-16. <<

[55] Lucas 22:15. <<

[56] Lucas 22:19b; I Corintios 11:24-25. <<

[57] Juan 13:1. <<

[58] Alrededor del mediodía. *(N. de la t.)* <<

[59] Juan 19:14. <<

[60] Para discutir la perspectiva general desde la cual san Juan relata la pasión y su cronología especial, véase Raymond E. Brown, S. J., *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave* (Nueva York, Londres, Toronto, Sydney y Auckland, 1993). <<

[61] Juan 19:34. <<

[62] Aunque san Juan no ofrece relato alguno de la «Última Cena», en el conjunto de la narración sí menciona cómo Jesús insta a sus discípulos a comer «[su] carne» y a beber «[su] sangre» (6:35-58). <<

[63] Éxodo 12:46. La Versión Oficial Revisada [en lengua inglesa] ofrece aquí una traducción que hace que parezca como si el pasaje hiciera referencia a Jesús y no a un animal llevado al sacrificio: «*Not a bone of him shall be broken*» [«no le quebraréis ni un hueso»]. <<

[64] Juan 19:36. <<

[65] Juan 6:35-60. <<

[66] I Corintios 11:26. <<

[67] Para la traducción de las citas de los textos gnósticos de Nag Hammadi se ha utilizado como referencia la obra de Antonio Piñero José Montserrat Torrents y Francisco García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, volúmenes I, II y III, Trotta, Madrid, 1999. *(N. de la t.)* <<

[68] Apocalipsis de san Pedro 81:10-11. El signo que Constantino adoptó posteriormente, aunque a menudo parece una cruz, en realidad consistía en las dos primeras letras de la palabra *Christos*. <<

[69] Véase el capítulo 4 para el comentario y las referencias correspondientes. <<

[70] Gershom Scholem, el gran experto en textos judíos, escribió que «un mito es la línea argumental para un ritual» (*On the Kabbalah and Its Symbolism* [Nueva York, 1969], pp. 132-133); y aunque algunos podrían oponerse a aplicar la palabra *mito* a los evangelios, ya que éstos relatan acontecimientos que, según testimonios, sucedieron realmente, la historia de Jesús, tal como la cuentan los evangelios, si no es un mito, es al menos una historia con la que se pretende expresar un propósito. <<

[71] El profesor Helmut Koester, mi primer e inestimable mentor en historia del cristianismo, ha demostrado en una amplia serie de artículos que las primeras versiones del evangelio tienen conexión con la celebración litúrgica. Véase, por ejemplo, su reciente artículo «The Memory of Jesús, Death and the Worship of the Risen Lord», *Harvard Theological Review* 91:1 (1998), pp. 335-350. <<

[72] La palabra griega *koinonia* se puede traducir como «comunión» o «participación» en pasajes tales como I Corintios 10:16: «El cáliz de bendición que bendecimos, ¿no es *koinonia* de la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es *koinonia* del cuerpo de Cristo?». <<

[73] «No hay judío ni gentil, no hay esclavo ni libre, no hay varón ni mujer: todos, en efecto, sois uno solo en Cristo Jesús». Gálatas 3:28. *(N. de la t.)* <<

[74] I Corintios 10:17; Gálatas 3:28; I Corintios 10:3-4. <<

[75] Justino, I *Apología* 61; véase también 65-66. <<

[76] Para comentarios al respecto, véase mi libro anterior *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1982; además, al lector interesado le recomiendo especialmente varios comentarios importantes y recientes que lamento no haber tenido a mi disposición cuando estaba escribiendo este texto: Bart Ehrman,

Lost Christianities (Nueva York, 2003); Marvin Meyer, *Secret Gospels* (San Francisco, 2003); y Richard Valantasis, *The Gospel of Thomas* (Londres, Nueva York, 1997). <<

[77] Actualmente hay muchos expertos cuyos trabajos están cambiando nuestra imagen anterior, más simplista, de los orígenes del cristianismo. Entre los libros admirables que se están publicando ahora, véanse, por ejemplo, Daniel Boyarín, *Border Lines: The Idea of Orthodoxy and the Partitioning of Judeo-Christianity* (Pennsylvania, 2004); Bart Ehrman, *Lost Christianities* (Nueva York y Londres, 2003); Karen King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, 2003); Marvin Meyer, *Secret Gospels* (California, 2003). Estoy enormemente agradecida a estos colegas por permitirme leer el manuscrito original de cada uno de dichos libros. <<

[78] Este capítulo condensa y resume un trabajo de investigación que se ha publicado de manera más completa y técnica como Elaine Pagels, «Exegesis of Genesis I in the Gospels of Thomas and John», *Journal of Biblical Literature* 118 (1999), pp. 477-496. <<

[79] Juan 15:12, 17. <<

[80] Juan 3:18. <<

[81] Juan 8:44. Para comentarios y referencias con respecto al modo en que el evangelio de san Juan, y también los otros, retratan a «los judíos», véase el libro de Elaine Pagels, *The Origin of Satan* (Nueva York, 1995), especialmente pp. 89-111 y las referencias citadas en este libro. <<

[82] Para un informe que explica con autoridad la historia del descubrimiento, véase James M. Robinson, «The Discovery of the Nag Hammadi Codices», *Biblical Archaeologist* 42 (1979), pp. 206-224. <<

[83] Ireneo, AH 1, *Praefatio*. <<

[84] Evangelio de santo Tomás 70, en la *Nag Hammadi Library* (de aquí en adelante NHL) 126. <<

[85] Crítica, Barcelona, 1982. <<

[86] Véase el inteligente libro de Michael Williams, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, 1996); y otro más reciente, el importante libro que acaba de publicar Karen King, *What is Gnosticism?* (Cambridge, 2003). Véase también Bentley Layton, «Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism», en I. M. White y O. L. Yarbrough, eds., *The Social World of the Early Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (Mineápolis, 1995), pp. 334-350; así como el minucioso ensayo de Antti Marjanen, «Is Thomas a Gnostic Gospel?» en la excelente colección editada por Risto Uro, *Thomas and the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas* (Edimburgo, 1998), pp. 107-139. También James Robinson editó en un volumen una traducción inglesa de todos los textos descubiertos, titulándola *The Nag Hammadi Library in English* (San Francisco, 1977); Bentley Layton publicó posteriormente otra traducción titulada *The Gnostic Scriptures* (Nueva York, 1987). Sin embargo, la edición más completa que se puede conseguir en inglés es *The Nag Hammadi Series*, más de veinte volúmenes publicados por Brill Press en los Países Bajos, que incluyen los textos en copto junto con introducciones, traducciones y notas en inglés. <<

[87] Véase, por ejemplo, Steven Davies, *The Gospel of Thomas and Wisdom Tradition* (Nueva York, 1963); Stephen J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, California, 1993); Gregory J. Riley, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (Mineápolis, 1995); April De Conick, *Seek to See Him: Ascent and Vision Mysticism in the «Gospel of Thomas»* (Leiden,

Nueva York y Colonia, 1996); también su fascinante ensayo «“Blessed are those who have not seen” (John 20:29): Johannine Dramatization of an Early Christian Discours», en J. D. Turner y A. McGuire, eds., *The Nag Hammadi Library After Fifty Years* (Leiden, Nueva Yorky Colonia, 1997), pp. 381-400. <<

[88] Juan 20:31; sin embargo, una aguda crítica a este tipo de utilización puede verse en Paul-Hubert Poirer, «The Writings Ascribed to Thomas and the Thomas Tradition», en Turner y McGuire, *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*, pp. 295-397. <<

[89] Para comentarios al respecto, véase el capítulo 4; además, entre las muchas obras especializadas sobre este tema: Maurice E Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church* (Cambridge, 1960); T. E. Pollard, Johannine *Christology and the Early Church* (Cambridge, 1970); C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1953); y E. Pagels, The *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (Nashville, 1973). <<

[90] Marcos 11:15-16. <<

[91] Marcos 11:18. <<

[92] Juan 2:15. <<

[93] Juan 12:10. <<

[94] Juan 11:48. <<

[95] Orígenes, *Comentario sobre Juan* 10.4-6. <<

[96] Juan 10:33. <<

[97] Juan 20:28. <<

[98] Orígenes, *Comentario sobre Juan* 1.6. <<

[99] Un comentario sobre las denominaciones «hijo de Dios» y «mesías» puede verse en la influyente obra de Bart Ehrman,

The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings (Oxford y Nueva York, 2000), pp. 60-84. Un excelente comentario sobre varias cristologías puede verse en Pheme Perkins, «New Testament Christologies in Gnostic Transformation», en *The Future of Early* Christianity: Essays *in Honor of Helmut Koester*, Birger A. Pearson, ed. (Mineápolis, 1991), pp. 422-441. <<

[100] Juan 20:28. <<

[101] Un magistral comentario sobre las tradiciones conservadas en el evangelio de santo Tomás y su relación con los evangelios sinópticos y con san Juan puede verse en Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development* (Londres y Filadelfia, 1990), especialmente pp. 75-127. <<

[102] Para una visión general de los comentarios sobre la tradición en el evangelio de santo Tomás, véase Poirier, «The Writings Ascribed to Thomas». <<

[103] Koester, *Ancient Christian Gospels*, pp. 78-80; véase también la perspicaz valoración de Philip Sellew, «The Gospel of Thomas: Prospects for Future Research», en Turner y McGuire, *The Nag Hammadi Library After Fifty Years*, pp. 327-346; véase también Jean-Marie Sevrin, «L'interprétation de l'évangile selon Thomas, entre tradition et rédaction», en el mismo volumen, pp. 347-360. <<

[104] Evangelio de santo Tomás 1, en NHL 118. <<

[105] Génesis 1:3. Un excelente comentario puede verse en Steven Davies, «Christology and Protology in the Gospel of John», *Journal of Biblical Literature* 111 (1992), pp. 663-683. <<

[106] Juan 1:3. <<

[107] Koester, *Ancient Christian Gospels*, pp. 86-128; véase también Patterson, *Gospel of Thomas and Jesus*. <<

[108] Juan 1:9; la expresión griega *phos ton anthropon* puede traducirse como «luz de los seres humanos». <<

[109] Génesis 1:26-27; de nuevo, para una versión más detallada y técnica del comentario que se ofrece en este capítulo, véase Pagels, «Exegesis of Genesis 1». <<

[110] Una palabra que pudo haber sido acuñada por Ireneo: AH 3.11.8. <<

[111] *Ibid.*, 1.20.1. <<

[112] Marcos 8:27-29. <<

[113] Marcos 15:39. <<

[114] Salmos 2:7; para un comentario sobre el modo en que estos pasajes están incorporados a los relatos de san Mateo y san Lucas sobre el nacimiento, véase Raymond E. Brown, S. J., *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, 2.ª edición (Nueva York, 1993). <<

[115] Marcos 1:1. <<

[116] Véase, por ejemplo, Ezequiel 2:1; 2:8; 3:1; 3:4; 3:10; 3:17; 3:25; y en los oráculos de Ezequiel. <<

[117] Daniel 7:13. <<

[118] Marcos 14:61-62. <<

[119] La mayoría de los expertos coinciden en que el autor del evangelio de san Lucas escribió también los *Hechos de los Apóstoles* del Nuevo Testamento; véase *Hechos de los Apóstoles* 2:22-23, 32-36. <<

[120] Juan 1:1. <<

[121] Filipenses 2:7-8. <<

[122] I Corintios 12:3. <<

[123] Ignacio de Antioquía, *Epístola a los romanos* 6:3. <<

[124] Plinio, *Epístola* 10.96.7; véase el comentario sobre el «himno [prepaulino] a Cristo» de Filipenses 2 en la excelente monografía de Ralph P. Martin, *Carmen Christi* (Londres, 1967). <<

[125] Sobre la composición, véase Koester, *Ancient Christian Gospels*, pp. 80 y ss.; y, más recientemente, los agudos comentarios de Risto Uro, en su introducción a *Thomas at the Crossroads*, pp. 1-32. <<

[126] El evangelio de san Mateo, por ejemplo, incluye el famoso dicho: «muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» (22:14); en el evangelio de santo Tomás, Jesús dice: «Yo os escogeré, uno de entre mil y dos de entre diez mil» (dicho 23, en NHL 121). También en la versión de san Juan, Jesús pone el énfasis en la iniciativa divina a la hora de escoger: «No me elegisteis vosotros a mí, sino que yo os elegí a vosotros» (15:16; véase también 13:18). <<

[127] Mateo 16:17. <<

[128] Evangelio de santo Tomás 13, en NHL 119. <<

[129] *Ibid.*, 13, en NHL 119. <<

[130] Marcos 1:1-4. <<

[131] Marcos 1:15. <<

[132] Marcos 9:1. <<

[133] Marcos 13:2. <<

[134] Marcos 13:8-19. <<

[135] Marcos 13:24-26. <<

[136] Marcos 13:30-33. <<

[137] Juan 5:25. <<

[138] Juan 11:24. <<

[139] Evangelio de santo Tomás 3, en NHL 118. <<

[140] Marcos 13:2-37. <<

[141] Evangelio de santo Tomás 51, en NHL 123. <<

[142] *Ibid.*, 113, en NHL 130. <<

[143] Lucas 17:20-21. <<

[144] Thomas Merton, citado por Marcus Borg en *Meeting Jesus Again for the First Time: The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (San Francisco, 1994). <<

[145] Evangelio de María 8:15-20. Véase la nueva edición y los comentarios de Karen King, de próxima publicación (más o menos cuando se publique este libro) por Harvard University Press. <<

[146] Lucas 21:34-36. <<

[147] Juan 1:1. <<

[148] Génesis 1:2. <<

[149] Génesis 1:3. <<

[150] Juan 1:9. <<

[151] Evangelio de santo Tomás 18, en NHL 120. <<

[152] *Ibid.*, 77, en NHL 126. <<

[153] *Ibid.*, 1, en NHL 118. <<

[154] *Ibid.*, 2, en NHL 118. <<

[155] *Ibid.*, 70. <<

[156] *Ibid.*, 6, en NHL 118. <<

[157] Mateo 6:3-4. <<

[158] Mateo 6:17. <<

[159] Mateo 6:9-13. <<

[160] Evangelio de santo Tomás 6, en NHL 118. <<

[161] *Ibid.*, 91, en NHL 128. <<

[162] Plotino, *Enéadas 5, Contra los gnósticos.* <<

[163] Evangelio de santo Tomás 3, en NHL 118. <<

[164] *Ibid.*, 19, en NHL 120. <<

[165] Véase, por ejemplo, *Sobre el origen del mundo* 108.7-9, en NHL 177; *Eugnosto, el Bienaventurado* 76.14-81.12, en NHL 228-232; *Apócrifo (Libro secreto) de san Juan* II, 14.13-15.13, en NHL 113; una edición más completa en la que se comparan los manuscritos existentes puede verse en Frederick Wisse y Michael Waldstein, editores, *The Apocryphon of John: A Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 33, Leiden, 1995), pp. 82-89. <<

[166] Ireneo, AH 1.30.1. Para referencias al respecto, véase Pagels, «Exegesis of Genesis I», pp. 202-205; y un comentario magistral puede verse en Hans-Martin Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis: Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur Diskussion über die paulinische Anschauung von der Kirche als Leib Christi* (Gotinga, 1962); y los fascinantes artículos de Gilles Quispel, «Der Gnostische *Anthropos* und die jüdische Tradition», *Eranos Jahrbuch* 22 (1953), pp. 195-234, y «Ezekiel 1:26 in Jewish Mysticism and Gnosis», *Vigiliae Christianae* 34 (1980), pp. 1-13. <<

[167] Un comentario clásico puede verse en *Gershom Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism* (Nueva York, 1965); véase también Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (Leiden, 1980), y *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism* (Francfort, Berna, Nueva York y Paris, 1988); Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, 1988); Elliot Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism* (Princeton, 1994); y Peter Schafer, *The Hidden and*

Manifest God: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism (Albany, 1992). <<

[168] Evangelio de santo Tomás 50, en NHL 123. <<

[169] *Ibid.*, 24, en NHL 121. <<

[170] *Ibid.*, 84, en NHL 127. <<

[171] *…Sie kämen denn / bei Nacht zu dir, dich ringender zu prüfen, / und gingen wie Erzürnte durch das Haus / und griffen dich als ob sie dich erschüfen / und brächen dich aus deiner Form heraus*. Rainer Maria Rilke, *Der Engel, Nuevos poemas*, traducción al castellano de Federico Bermúdez-Cañete, edición bilingüe, Ediciones Hiperión, Madrid, 1994. <<

[172] Mi agradecimiento a Stephen Mitchell por sus ideas y su traducción; este poema puede verse en *Meetings with the Archangel* (Nueva York, 1998), p. 137. <<

[173] Evangelio de santo Tomás 2, en NHL 118. <<

[174] *Ibid.*, 108, en NHL 129. <<

[175] Libro de Tomás, el Atleta 138.7-19, en NHL 189. <<

[176] Juan 11:16; para comentarios al respecto, véase Riley, *Resurrection Reconsidered*. <<

[177] Para un comentario sobre la realización de este evangelio, véase, por ejemplo, Raymond E. Brown, S. J., *The Gospel According to John; Introduction, Translation, and Notes* (Garden City, N. Y., 1966). <<

[178] Juan 21:20-24. La mayoría de los expertos consideran que este capítulo es un añadido al texto original; véase, por ejemplo, el comentario de Brown en el capítulo 21 de *Gospel According to John*. <<

[179] Mateo 4:22. <<

[180] Mateo 16:18. <<

[181] Este discípulo aparece, por ejemplo, en Juan 13:23. <<

[182] Juan 13:24-25. <<

[183] Juan 20:4. <<

[184] Juan 21:7. <<

[185] Juan 21:17. <<

[186] Juan 21:21. <<

[187] Para comentarios al respecto, véase la edición, próxima a publicarse, del *Evangelio de María* de Karen King; véase también el excelente artículo de Risto Uro, «"Who will be our leader?" Authority and Autonomy in the Gospel of Thomas», en *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Raisánen* (Leiden y Boston, 2002), pp. 457-485. Véase también el interesantísimo trabajo de Richard Valantasis, *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism* (Mineápolis, 1991). <<

[188] Juan 20:30-31. <<

[189] Juan 20:28. <<

[190] Un nuevo camino se abre con el trabajo de Louis Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville, 1979), donde se sugiere que la historia narrada en Juan 9 es, en efecto, la de la comunidad de san Juan. La influyente tesis de Martyn ha sufrido modificaciones debidas a las críticas de otros expertos, que ponen en cuestión especialmente sus afirmaciones sobre la formación y uso del llamado *birkat ha mininm*; véase Asher Finkel, «Yavneh's Liturgy and Early Christianity», *Journal of Ecumenical Studies* 18:2 (1981), pp. 231-250; William Horbury, «The Benediction of the Minim and Early Jewish-Christian Controversy »*Journal of Theological Studies* 33 (1982); Alan F Segal, «Ruler of This World: Attitudes About Mediator Figures

and the Importance of Sociology for Self-Definition», en E. P. Sanders, ed., *Jewish and Christian Self-Definition*, volumen II (Filadelfia, 1980), pp. 245-268; y el fascinante artículo publicado recientemente por Daniel Boyarín, «The Gospel of the Memra: Jewish Binitarianism and the Prologue to John», *Harvard Theological* Review 94:3 (2001), pp. 243 y ss. <<

[191] Juan 1:1-41. <<

[192] Juan 9:7. <<

[193] Juan 9:22. <<

[194] Juan 9:38. <<

[195] Juan 9:39. <<

[196] Juan 10:8-9. <<

[197] Juan 8:58. <<

[198] Éxodo 3:14. <<

[199] Juan 16:2. <<

[200] Juan 3:18. <<

[201] Corintios 3:4. <<

[202] Juan 1:1-4. <<

[203] Juan 1:5. <<

[204] «El Verbo era la luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene al mundo». San Juan 1:9. *(N. de la t.)* <<

[205] Juan 1:10. <<

[206] Juan 1:11. <<

[207] Juan 1:14. <<

[208] *Ibid*. <<

[209] Juan 1:1. <<

[210] Estoy muy agradecida a mi colega Alexander Nehamas por indicarme que esta palabra griega tiene una fuerte conno-

tación de singularidad, un uso que se remonta a la descripción que hizo Parménides de lo que él llamaba «ser» (το ον). <<

[211] Juan 14:1. <<

[212] Juan 15:12. <<

[213] Juan 15:12-24. <<

[214] Evangelio de santo Tomás 24, en NHL 121. <<

[215] Juan 8:12. <<

[216] Juan 8:23. <<

[217] Juan 8:24. <<

[218] Juan 1:29. <<

[219] Juan 3:5. <<

[220] Juan 6:53-55. <<

[221] En su excelente monografía *Resurrection Reconsidered*. <<

[222] Juan 11:16; véase el comentario de Riley en *Resurrection Reconsidered*, pp. 100-180. <<

[223] Juan 14:3-4. <<

[224] Juan 14:6. <<

[225] Lucas 24:33-36. <<

[226] Mateo 28:10. <<

[227] Juan 20:24. <<

[228] Juan 20:19-23. <<

[229] Juan 20:28. <<

[230] Juan 20:29. <<

[231] Juan 21:24-25. <<

[232] Ireneo, AH 3.11.1-3. <<

[233] C. H. Dodd, en su comentario sobre el evangelio de san Juan, observa que esto es lo que hacía que el mensaje de san

Juan fuera diferente del de los «gnósticos»; para Dodd, esto confirma la posición de san Juan como auténtico maestro cristiano; véase *Interpretation of the Fourth Gospel*, pp. 97-114, 250-285. <<

[234] Con respecto a los comentarios técnicos sobre la investigación que he resumido en este capítulo, véase Elaine Pagels, «Irenaeus, the "Canon of Truth" and the Gospel of John: "Making a Difference" Through Hermeneutics and Ritual», *Vigiliae Christianae* 56:4 (2002), pp. 339-371. <<

[235] El comentario de Theodor Gaster surgió durante una conversación; la frase de Buber sirve como título a su libro I *and Thou* (traducido por W Kaufmann del original *Ich und du* y publicado en Nueva York, 1970). <<

[236] Raymond E. Brown, S. J.; paráfrasis del final de su reseña del libro *The Gnostic Gospels*, publicada en el New *York Times*, noviembre 1979. <<

[237] Tertuliano, *Apología* 1. <<

[238] *Ibid*., 2. <<

[239] Martirio de san Policarpo *3 s*. <<

[240] Plinio, *Epístola* 10.96.3. <<

[241] *Martyrdom of St. Justin and His Companions*, Recensión A, 3.2. El nombre del lugar ha sido alterado en los manuscritos; he seguido aquí la interpretación de Herbert Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford, 1972), p. 45. <<

[242] Orígenes, *Contra Celso* 3.54. <<

[243] Tertuliano, *Apología* 50. <<

[244] *Martirio de san Policarpo* 12. <<

[245] Al menos, así es como el autor de su martirio le representa; véase capítulo 8. <<

[246] Ireneo, AH 3.3.4. <<

[247] Ibid. <<

[248] Policarpo, *Epístola a los filipenses* 6.3. <<

[249] Ireneo, AH 3.3.4. <<

[250] Para comentarios y referencias relativos al *Diatessaron* de Taciano, véase Koester, *Ancient Christian Gospels*, pp. 403-430. <<

[251] Ireneo, AH 3.11.8. <<

[252] Markus Bockmuehl, «"To Be or Not to Be": The Possible Futures of New Testament Scholarship», *Scottish Journal of Theology* 51:3 (1998), pp. 271-306. <<

[253] *Martirio de san Policarpo* 6-15. <<

[254] WH. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford, 1965; Nueva York, 1967), pp. 5-6. <<

[255] The Letters of the Churches of Lyons and Vienne, *1.10.* <<

[256] Eusebio, *Historia Ecclesiae*, cita a san Apolinar en 5.16.5. <<

[257] *Ibid.*, 5.17.12; puede verse un minucioso informe sobre esta controversia en Christine Trevett, *Montanism: Gender, Authority, and the New Prophecy* (Cambridge, 1996); entre los autores antiguos, una fuente básica es el informe de Eusebio en 5.16.1-19.2. Una edición de los dichos atribuidos a los profetas puede verse en Kurt Aland, «Der Montanismus und die Kleinasiatische Theologie», *Zeitschrift für Neue Testamenten Wissenschaft* 46 (1955), pp. 109-116. <<

[258] Eusebio, *Historia Ecclesiae*, 5.16.17; Aland, *Montanismus*, dicho 16. <<

[259] Según otras traducciones: el Patrono; el Consolador. (*N. de la t.*) <<

[260] Juan 16:4. Véase el fascinante y provocativo artículo de M. E. Boring, «The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus», *New Testament Studies* 25 (1978), pp. 113-122; véase también *Sayings of the Risen Christ: Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (Cambridge, 1982); R. E. Heine, «The Role of the Gospel of John in the Montanist Controversy», *Second Century 6* (1987), pp. 1-18; véase también su artículo «The Gospel of John and the Montanist Debate at Rome», *Studia Patrística* 21 (1989), pp. 95-100; y Dennis E. Groh, «Utterance and Exegesis: Biblical Interpretation in the Montanist Crisis», en D. H. Groh y R. Jewett, editores, *The Living Text* (Nueva York, 1985), pp. 73-95. <<

[261] Ireneo, AH 3.11.9; Eusebio, *Historia Ecclesiae* 3.28.1; véase Dionysios bar Salibi, *Commentary on the Apocalypse* 1. <<

[262] *Sobre la modestia*, 21. Sobre Tertuliano, véase Timothy D. Barnes, *Tertulian: A Historical and Literary Study* (Oxford, 1971). <<

[263] Sobre los medios de la revelación, véase David E. Auné, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids, 1983); sobre Valentín véase el estudio definitivo de Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tubinga, 1992). <<

[264] Eusebio, *Historia Ecclesiae* 5.20.4. <<

[265] Marcos 1:10-11. <<

[266] Lucas 2:8-13. <<

[267] Lucas 24:34. <<

[268] Hechos de los apóstoles 2:17-21; Joel 2:28-32. <<

[269] I Corintios 1:1; 15:3-11. <<

[270] II Corintios 12:4. <<

[271] Juan 16:13. <<

[272] Apocalipsis de san Juan 1:10-19. <<

[273] Hechos 2:1-4. <<

[274] *Martirio de las santas Perpetua y Felicitas* 1. <<

[275] Así lo indica el Canon de Muratori, una fuente que en opinión de Harnack y otros sería de finales del siglo N, pero que según la reciente datación, más convincente, de A. C. Sundberg sería del siglo IV; véase «Towards a Revised History of the New Testament Canon», *Studia Evangélica* 4 (1968), pp. 452-461; y véase un estudio más completo de Geoffrey M. Hahneman titulado *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs, Oxford, 1992). <<

[276] Hechos de los apóstoles 1:9-11. <<

[277] *Martirio de san Policarpo* 5. <<

[278] Ireneo, AH 5.6.1. <<

[279] *Ibid*., 2.32.4. <<

[280] *Ibid*. <<

[281] *Ibid*., 3.11.9. <<

[282] *Ibid*., 2.13.8. <<

[283] *Ibid*., 1.13.1. Este comentario parafrasea, hasta cierto punto, lo que se describe en Pagels, *Gnostic Gospels*, 59-61. <<

[284] *Ibid*. La oración de san Marcos hace alusión a Mateo 18:10. <<

[285] Ireneo, AH 1.13.3. <<

[286] *Ibid*., 1.13.4; véase Hechos de los apóstoles 1:17-26. <<

[287] Ireneo, AH 1.14.1. <<

[288] *Ibid.*, 1.14.4. <<

[289] Un comentario más reciente puede verse en Moshe Idel, *Kabbalah: New Perspectives* (New Haven, 1988). Idel, siguiendo lo dicho previamente por otros expertos, incluido Moses Gaster, considera que la doctrina de san Marcos se acerca a algunas especulaciones y prácticas teológicas judías. Una contribución importante más reciente puede verse en la monografía de Nielas Forster, *Marcus Magus: Kult, Lehre, und Gemeindeleben einer valentinianischen Gnostikergruppe: Sammlung der Quellen und Kommentar* (Tubinga, 1999). <<

[290] Cf. Génesis 1:3. <<

[291] Ireneo, AH 1.14.8. <<

[292] *Ibid.*, 1.14.1. <<

[293] Aquí la polémica de san Ireneo se hace eco de la de un admirado predecesor al que él llama «el santo anciano» (*presbyter*: este término se traduce a veces como «sacerdote», pero puede tratarse de una connotación posterior); *Ibid.*, 1.15.6. <<

[294] *Ibid.*, 1.18.1. <<

[295] *Ibid.*, 1.20.1. <<

[296] También llamado *Apócrifo de Juan. (N. de la t.)* <<

[297] Para comentarios sobre el *Libro secreto de san Juan* y el *Evangelio de la verdad*, así como sobre el modo en que interpretan «las Escrituras» estos textos, véase el capítulo 4; algunos artículos o exégesis gnósticas más recientes pueden verse, por ejemplo, en Pheme Perkins, «Spirit and Letter: Poking Holes in the Canon »*Journal of Religion* (1996), pp. 307-327; Harold W. Attridge, «The Gospel of Truth as an Exoteric Text», en *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity, C*. W. Hedrick y R. Hodgson, editores (Peabody, Massachusetts, 1986), pp. 239-

255; Patricia Cox Miller, «“Words with an Alien Voice”: Gnostics, Scripture, and Canon »*Journal of the American Academy of Religion* 57 (1989), pp. 459-483; Robert M. Grant, *Heresy and Criticism: The Search for Authenticity in Early Christian Literature* (Louisville, Kentucky, 1993); y Louis Painchaud, «The Use of Scripture in Gnostic Literature», *Journal of Early Christian Studies* 4:2 (1996), pp. 129-146. <<

[298] Para comentarios al respecto véase el capítulo 5; de los numerosos comentarios especializados, véase, entre los artículos más recientes, David Brakke, «Canon Formation and Social Conflict in Fourth Century Egypt», *Harvard Theological Review* 87:4 (1994), pp. 395419, así como su esclarecedor libro *Athanasius and the Politics of Asceticism* (Baltimore y Londres, 1995). <<

[299] *Apócrifo de Santiago. (N. de la t.)* <<

[300] Hechos de los apóstoles 1:9. <<

[301] Apócrifo de Santiago 2:9-15, en NHL 30. <<

[302] *Ibid.*, 2:19-25, en NHL 30. <<

[303] *Ibid.*, 3:35-4:27, especialmente 4:19, en NHL 31. <<

[304] *Ibid.*, 5:19-20. <<

[305] *Ibid.*, 15:6-28. En su libro, recientemente publicado, April De Conick evalúa esto como una visión que al mismo tiempo restringe y se parece a las que, según ella, se buscaba en ciertos círculos de visionarios judíos. Véase *Seek to See Him*. <<

[306] La traducción de Cantera Burgos y Pabón Suárez de Urbina (*La Santa Biblia*, Planeta, Barcelona, 1967) dice: «Sé de un hombre de Cristo que… —no sé si con el cuerpo, ni sé si fuera del cuerpo— fue arrebatado hasta el tercer cielo… Dios lo sabe… y oyó palabras inefables que no le es lícito al hombre decir». *(N. de la t.)* <<

[307] II Corintios 12:1-4. April De Conick y Jarl Fossum, «Stripped Before God: A New Interpretation of Logion 37 of the Gospel of Thomas», *Vigiliae Christianiae* 45 (1991), pp. 123-150; véase también Alan F Segal, «Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity, and Their Environment», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2:23:2 (1980), pp. 1.333-1.394; *Paul the Convert: The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee* (New Haven y Londres, 1990); y C. R. A. Morray-Jones, «Paradise Revisited (II Corintios 12:1-12); The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate, Part 2: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance», *Harvard Theological Review* 86:3 (1993), pp. 265-292. Una perspectiva crítica importante ofrecen Martha Himmelfarb en *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses* (Nueva York, 1993); «The Practice of Ascent in the Ancient Mediterranean World», en John J. Collins y M. Fishbane, eds., *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys* (Albany, 1995); «Revelation and Rapture: The Transformation of the Visionary in the Ascent Apocalypses», en John J. Collins y James H. Charlesworth, eds., *Mysteries and Revelation: Apocalyptic Studies Since the Uppsala Colloquium*, JSP Supplements 9 (Sheffield, 1991); y Peter Schäfer, ed., *Synpose zur Hekhalot-Literatur* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 2, Tubinga, 1981); Mystik *und Theologie des rabbinischen Judentums* (ed., con M. Schlüter, Nueva York, 1992); y especialmente *The Hidden and Manifest Cod: Some Major Themes in Early Jewish Mysticism* (Albany, 1992). <<

[308] Oración de Pablo 1:6-9, en NHL 27. <<

[309] *Ibid.*, 1:26-34, en NHL 28; cf. I Corintios 2:9-10. <<

[310] Carol Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Atlanta, 1985). <<

[311] Véanse las referencias de la nota 298. <<

[312] II Corintios 12:3. <<

[313] Véanse las referencias de la nota 298. <<

[314] Isaías 6:1-5. <<

[315] En todo caso, así es como muchos interpretan el significado de Génesis 5:24. <<

[316] Véanse, por ejemplo, los Libros de Enoc. <<

[317] David J. Halperin, *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Tubinga, 1988); Wolfson, *Through a Speculum That Shines*. <<

[318] Apocalipsis de Pedro 72:15-25, en NHL 341. <<

[319] *Ibid*., 81.10-82.15, en NHL 344. <<

[320] Evangelio de María 9.14-20, en NHL 472. Una nueva traducción y comentarios del Evangelio de María puede verse en la edición, próxima a publicarse, de Karen King. <<

[321] Evangelio de María 10.1-6, en NHL 472. <<

[322] *Ibid*., 10.10-25, en NHL 472. <<

[323] *Ibid*., 17.7-15, en NHL 473. <<

[324] *Ibid*., 17.19-18.19, en NHL 473. <<

[325] Jeremías 23:25-32. <<

[326] Zacarías 9:9. <<

[327] Mateo 21:6-7. <<

[328] Justino, *Diálogo con Trifón* 7. <<

[329] *Ibid*., 8. <<

[330] *Ibid*., 9. <<

[331] Isaías 7:14. <<

[332] Justino, *Diálogo con Trifón* 43. <<

[333] Ireneo, AH 1.11.9. <<

[334] *Ibid.*, 1.10.1. <<

[335] *Ibid.*, 1.11.8. <<

[336] Comentarios más técnicos y completos relativos a la investigación que he resumido en este capítulo pueden verse en Elaine Pagels, «Irenaeus, the "Canon of Truth" and the Gospel of John: 'Making a Difference' Through Hermeneutics and Ritual», en *Vigiliae Christianiae* 56.4 (2002), pp. 339-371; también en Pagels, «Ritual in the Gospel of Philip», en Turner y McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, pp. 280-294; «The Mistery of Marriage in the Gospel of Philip», en Pearson, *Future of Early Christianity*, pp. 442-452; y *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. <<

[337] *And the light shone in darkness and / Against the Word the unstilled world still whirled / About the center of the silent Word.* <<

[338] T. S. Eliot, «Miércoles de ceniza». <<

[339] Ireneo, AH 1, *Praefatio*. <<

[340] Estos fragmentos, con la correspondiente traducción, y con un importante y detallado estudio reciente, pueden verse en Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tubinga, 1992). <<

[341] El título de este poema, *Theros*, puede traducirse como «cosecha» o «fruta de verano». [La traducción que aparece en el original en inglés es de la propia autora]; para otras traducciones y para leer el original griego, véase Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?*, pp. 218-259; véase también la perspicaz respuesta de Andrew McGowan, «Valentinus Poeta: Notes on *Theros*», *Vigiliae Christianae* 51.2 (1997), pp. 158-178. <<

[342] Para comentarios al respecto, véase Hans von Campenhausen, *The Formation of the Christian Bible,* traducido por J. A. Baker del original titulado *Die Entstehung der christlichen Bibel,* editado por primera vez en Tubinga en 1968 (Filadelfia y Londres, 1972), pp. 80-87. <<

[343] *Carta a Flora* 3.8. <<

[344] Ireneo, AH 3.11.7. <<

[345] Para consultar fuentes y comentarios, véase Pagels, *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*. <<

[346] Véase, por ejemplo, Ireneo, AH 1.9.4; y los comentarios de R. L. Wilken, «The Homeric Cento in Irenaeus' *Adversus Haereses* 1.9.4», *Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp. 25-33; A. Rousseau y L. Dautreleau, *Irénée de Lyon contre les Héresies* (París, 1965). <<

[347] Un excelente estudio de tales enseñanzas, con las interpretaciones correspondientes, es la reciente obra de R. M. Grant, *Heresy and Criticism*. Véase también Robert Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition* (Berkeley, 1986). <<

[348] Ireneo, AH 2.10.1-4. Un comentario fascinante sobre el paralelismo entre las exégesis gnóstica y patrística del prólogo del evangelio de san Juan puede verse en Anne Pasquier, «Interpretation of the Prologue of John's Gospel in Some Gnostic and Patristic Writings: A Common Tradition», en Turner y McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years,* pp. 484-498. <<

[349] Véase Perkins, «Spirit and Letter», 307-327. <<

[350] Juan 2:13 s. <<

[351] Orígenes, *Commentary on John* 10.4-6; para referencias y comentarios más completos al respecto, véase Wiles, *Spiritual*

Gospel, pp. 96 y ss., y Pagels, *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*, pp. 66-113. <<

[352] Valentín 2, en Clemente de Alejandría, *Stromateis* 2.14.3-6 (para los comentarios, véase Markschies, *Valentinus Gnosticus?* pp. 54 y ss.). <<

[353] Valentín 7, en Hipólito, *Refutación de todas las herejías* 6.42.2. <<

[354] Evangelio de la verdad 29.9-25, en NHL 43. <<

[355] *… the world, which seems /to liebeforeus like a land of dreams, /so various, so beautiful, so new / hath really neither joy, nor love, nor light, nor certitude, nor peace, nor help for pain; / and we are here as on a darkling plain / swept with confused alarms of struggle and flight / where ignorant armies clash by night.* <<

[356] Líneas iniciales de «Dover Beach». <<

[357] Evangelio de la verdad 29.9-25, en NHL 43. <<

[358] *Ibid.*, 30:16-21, en NHL 43. <<

[359] *Ibid.*, 24:5-9,en NHL 41. <<

[360] Mateo 18:2-4; Lucas 15:3-7. <<

[361] I Corintios 2:7. <<

[362] Evangelio de la verdad 18:24-29, en NHL 38. <<

[363] *Ibid.*, 18:29-34, en NHL 38. <<

[364] *Ibid.*, 16:31-33, en NHL 37. <<

[365] *Ibid.*, 42:1-10, en NHL 48. <<

[366] *Ibid.*, 33:35-34.35, en NHL 44. <<

[367] *Ibid.*, 32:35-33.30. <<

[368] I Corintios 11:23. <<

[369] Juan 13:4-5. <<

[370] Juan 13:7-8. <<

[371] «Danza circular de la Cruz», en Hechos de san Juan 94.1-4. Un texto griego editado recientemente con traducción al francés y notas es E. Junod y J. P. Kástli, *Acta Johannis: Praefatio-Textus*, en *Corpus Christianorum* (Turnhout, 1983). En el presente libro he seguido la reciente traducción al inglés publicada por Barbara E. Bowe en su artículo «Dancing into the Divine: The Hymn of the Dance in the *Acts of John», Journal of Early Christian Studies* 7:1 (1999), pp. 83-104. <<

[372] «Danza circular de la Cruz», en Hechos de san Juan 94.995.50. <<

[373] *Ibid*., 96.1-15. <<

[374] *Ibid*., 95.27-30. <<

[375] *Ibid*., 88.12-18. <<

[376] *Ibid*., 90.1-17. <<

[377] Apócrifo de san Juan 1.5-17; véase la reciente edición ya citada, de la que son editores Frederick Wisse y Michael Waldstein; véase también el comentario sobre el Apócrifo de san Juan realizado por Karen King, que publicará Harvard University Press en la primavera de 2003. <<

[378] Apócrifo de san Juan, 1.18-33. <<

[379] *Ibid*., 2.9-14. <<

[380] El «Todo», según precisa José Montserrat Torrents (ver *n. de la t.* en el capítulo 1, p. 39), suele designar la totalidad de los eones del Pleroma. Según la interpretación de este experto, «el Dios Transcendente no es el padre del mundo, sino el padre de los eones». Sin embargo, según el original, en inglés, *«Father of all things»* se traduciría literalmente como «Padre de todas las cosas». *(N. de la t.)* <<

[381] *Ibid*., 2.3-10. <<

[382] La última parte de la cita corresponde a BG 25.14-20; cf. Juan 1:1-4:10. <<

[383] Para lo que nos proponemos aquí, la identidad exacta del autor no es una cuestión fundamental; especialmente porque no se conoce. Sin embargo, hemos de indicar que Christoph Markschies ha puesto en duda de manera convincente la identificación tradicional en un importante artículo titulado «New Research on Ptolomaeus Gnosticus», en *Zeitschrift für Antike und Christentum* 4 (Berlín y Nueva York, 2000), pp. 249-254. <<

[384] Ireneo, AH 1.8.5. <<

[385] *Ibid*., 1.9.1. <<

[386] *Ibid*., 1.9.2. <<

[387] *Ibid*., 1.18.1. <<

[388] *Ibid*., 1.9.4. <<

[389] *Ibid*., 1.10.1. <<

[390] La cuestión relativa a la práctica bautismal entre los cristianos valentinianos ha provocado un fuerte debate; para comentarios y referencias, además de un comentario más completo sobre lo que se resume brevemente en este capítulo, véase Pagels, «Ritual in the Gospel of Philip». Un punto de vista diferente puede verse en los recientes estudios sobre las prácticas valentinianas realizados por Einar Thomassons; por ejemplo, en su artículo titulado «How Valentinian is the Gospel of Philip?» en Turner y McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, pp. 251-279; y Martha Lee Turner, «On the Coherence of the *Gospel According to Philip*», pp. 223-250. Véase también el excelente y detallado estudio de Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (Tubinga, 1989). <<

[391] Cf. Juan 3:5; Evangelio de Felipe 69.4-6, en NHL 141. <<

[392] Evangelio de Felipe 64.22-26, en NHL 139. <<

[393] *Ibid*., 64.29-31, en NHL 139. <<

[394] *Ibid*., 79.25-31, en NHL 147. <<

[395] *Ibid*., 55.23-24, en NHL 147. <<

[396] *Ibid*., 71.3-15, en NHL 143. <<

[397] *Ibid*., 52.21-24, en NHL 132. <<

[398] *Ibid*., 55.30, en NHL 134. <<

[399] *Ibid., 56.26-57.23,* en NHL 134-135; una exposición más completa del texto puede verse en Pagels, «Ritual in the Gospel of Philip». <<

[400] Evangelio de Felipe 57.4-6, en NHL 134. <<

[401] *Ibid., 67.26-27*, en NHL 140. <<

[402] Ireneo, AH 1.9.4; 1.10.1. <<

[403] *Ibid*., 3.15.2. <<

[404] *Ibid*., 1.10.2. <<

[405] Eusebio, *Historia Ecclesiae* 5.23-26. <<

[406] Ireneo, AH 1.11.9; sin embargo, no podemos afirmar con seguridad que el Evangelio de la verdad que san Ireneo menciona aquí, y atribuye a unos «valentinianos», sea el mismo que el texto que lleva ese nombre y fue descubierto en Nag Hammadi. <<

[407] *Ibid*., 1.29.4; la mayoría de los expertos considera la doctrina que Ireneo resume en AH 1.29.1-4 como una paráfrasis del tipo de doctrina que aparece en el Apócrifo de san Juan. <<

[408] Comentarios y referencias mucho más completos pueden verse en Pagels, «Irenaeus, the "Canon of Truth" and the Gospel of John». <<

[409] Ireneo, AH 1.15.2; Tertuliano describe un comportamiento similar —aunque puede que su fuente de información sean los escritos de san Ireneo, en vez de sus propios encuentros con estos maestros— en *Adversas Valentinianos 1-2*; sin embargo, algunos pasajes de la polémica de Tertuliano, especialmente, por ejemplo, el capítulo 4, hacen pensar que tenía un fino oído para los diálogos reales. <<

[410] Marcos 1:7-8; Mateo 3:11; Lucas 3:16. <<

[411] Marcos 10:38. <<

[412] Gálatas 4:5-7. <<

[413] Evangelio de la verdad 43.5-8, en NHL 49. <<

[414] «Danza circular de la Cruz», en Hechos de san Juan 96.2-8. <<

[415] Ireneo, AH 1.21.1. <<

[416] *Ibid*., 1.21.3. <<

[417] *Ibid*., cf. Colosenses 3:3. <<

[418] Ireneo, AH 1.21.3. <<

[419] *Ibid*., 1.21.4. <<

[420] Evangelio de santo Tomás 50, en NHL 123. <<

[421] Ireneo, AH 1.21.4. <<

[422] *Ibid*., 4.33.7. <<

[423] *Ibid*., 1.21.1. <<

[424] Ireneo, AH 2.13.8. <<

[425] *Ibid*., 2.13.10. <<

[426] *Ibid*., 2.13.3; 2.13.10. Véanse comentarios en Pagels, «Irenaeus, the "Canon of" and the Gospel of John». <<

[427] Ireneo, AH 3.19.2. <<

[428] *Ibid*., 3.19.1. <<

[429] Juan 20:20-28; citado en Ireneo, AH 5.7.1. <<

[430] Ireneo, AH 5.1.1. <<

[431] *Ibid*. <<

[432] *Ibid., 1.20.1.* <<

[433] Es difícil y muy discutida la cuestión del canon y de su introducción en la tradición cristiana. A. C. Sundberg, en «Canon Muratori; A Fourth Century List», *Harvard Theological* Review 66 (1968), pp. 1-41, ofrece una aguda crítica a la datación tradicional según la cual la lista del Canon de Muratori —considerada hasta entonces como la lista más antigua de textos del Nuevo Testamento— sería del siglo II. En relación con esto pueden verse unos comentarios detallados y convincentes en Hahneman, *Muratorian Fragment*. Para un análisis excelente y mesurado de esta cuestión, véase Harold Gamble, *The New Testament Canon: Its Making and Meaning* (Mineápolis, 1985); y «The New Testament Canon: Recent Research and the *Status Quaestionis*», artículo de próxima publicación que Gamble me permitió amablemente leer cuando sólo era un manuscrito. Una extraordinaria introducción a temas relacionados con la formación del Nuevo Testamento puede verse en David E. Auné, The *New Testament in Its Literary Environment* (Filadelfia, 1987). Véase también el perspicaz estudio de Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesüs bis Euseb: Eine stätistische Untersuchung zur Kanonsgeschichte* (Wuppertal, 1988); asimismo John Bar ton, *People of the Book? The Authority of the Bible in Christianity* (Louisville, Kentucky, 1989). <<

[434] Ireneo, AH 1.9.4. Véase el clásico análisis del «canon» como confesión bautismal en Adolf von Harnack, *History of Dogma*, volumen 1, capítulo 3; también la crítica de R. Seeberg en *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I-II (Basilea, 1953-1954), así como los agudos comentarios de D. van den Eynde, «Les Normes

de l’Enseignement Chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles», enj. Duculot, ed., *Écriture et Tradition*, Universidad Católica de Lovaina, Serie de Disertaciones 2.25 (París, 1933), pp. 281-313; también L. William Countryman, «Tertullian and the *Regula Fidei», The Second Century 2* (1982), pp. 201-227. <<

[435] Ireneo, AH 3.11.7. <<

[436] Algunos expertos han debatido sobre la historia de la transmisión del evangelio de san Juan en fuentes anteriores a Ireneo; véase, por ejemplo, el comentario que hace Koester en *Ancient Christian Gospels*, pp. 240-267. En un análisis anterior, el profesor Koester parece estar de acuerdo con muchos otros en que Justino se había referido a san Juan, o a la tradición de la doctrina de san Juan, al aludir a Juan 3:5 en su descripción del bautismo (I *Apología* 61). Pero en otro libro más reciente Koester valora la versión que hace Justino de este dicho, considerándola una tradición anterior transmitida de manera independiente (361). Sobre los manuscritos que prueban la presencia del evangelio de san Juan en Egipto, véase Colin H. Roberts, *Manuscript, Society, and Belief in Early Christian Egypt* (Londres, 1979). T. E. Pollard en *Johannine Christology and the Early Church* dice que Teófilo de Antioquía fue el primer escritor cristiano que atribuyó el cuarto evangelio a «Juan» y que «utilizó explícitamente citas del cuarto evangelio» (40). Véanse también los importantes estudios realizados por J. N. Sanders, *The Fourth Gospel* in *the Early Church* (Cambridge, 1943), y Maurice F Wiles, *Spiritual Gospel*. <<

[437] Véanse las últimas recensiones de las cartas de san Ignacio, obispo de Antioquía, en las que parece haber inserciones de material procedente del evangelio de san Juan. <<

[438] Véanse referencias al respecto en la nota 40 del capítulo 3; también en Trevett, *Montanism*, pp. 139-140; véase también Charles H. Cosgrove, «Justin Martyr and the Emerging Christian Community», *Vigiliae Christianae* 36 (1982), pp. 209-232. <<

[439] En sus escritos Ireneo dice haber oído de san Policarpo que san Juan, «el discípulo del Señor», fue enemigo jurado de Cerinto, al que había declarado, siempre según san Policarpo, «primogénito de Satanás» (AH 3.3.4). <<

[440] Conocido como *Diatessaron*: una combinación armonizada de los evangelios. *(N. de la t.)* <<

[441] Un comentario reciente puede verse, por ejemplo, en T. Baarda, «Diaphonia-Symphonia: Factors in the Harmonization of the Gospels, Especially in the Diatessaron of Tatian», en W. L. Peterson, ed., *Gospel Traditions in the Second Century: Origins, Recensions, Text, and Transmission* (Notre Dame, 1989), pp. 133-154; y el reciente estudio de W. L. Peterson, *Tatian's Diatessaron: Its Creation, Dissemination, Significance, and History in Scholarship* (Leiden, 1994). <<

[442] Ireneo, AH 3.11.1; 3.3.4; san Ireneo indica que los discípulos de Ptolomeo estaban de acuerdo (1.8.5). <<

[443] *Ibid.*, 3.11.8-9. T. C. Skeat escribe en «Irenaeus and the Four-Gospel Canon», *Novum Testamentum* 34 (1992), p. 194: «Todo estudio del canon de los cuatro Evangelios comienza, y es adecuado que comience así, con el famoso pasaje en el cual san Ireneo, que lo escribe hacia el año 185, intenta defender el canon buscándole un significado místico al número cuatro». <<

[444] Ireneo, AH 3.11.8-9. <<

[445] Ireneo cita en 1.8.5 un comentario escrito al prólogo del evangelio san Juan. Aunque sugiere que lo que sigue a conti-

nuación es la doctrina de Ptolomeo, el discípulo de Valentín, lo más probable es que lo escribiera uno de los discípulos de Ptolomeo; véase Markschies, «New Research on Ptolomaeus Gnosticus», pp. 49-254. Véase también Pasquier, «Interpretation of the Prologue», pp. 484-498. <<

[446] Ireneo, AH 1.9.2-3. <<

[447] Mi agradecimiento a Paula Fredriksen por recordarme que no es probable que esta deducción fuera lo que Ireneo, obviamente influido por el platonismo medio, hubiera entendido. <<

[448] Un análisis más completo de las traducciones del prólogo puede verse en Pagels, «Exegesis of Genesis 1», pp. 208-209, y Dodd, *Interpretation oj the Fourth Gospel*, pp. 268-269. Muchas traducciones al inglés, por ejemplo la Revised Standard Versión, editada por Herbert G. May y Bruce M. Metzger, no sólo capitalizan el término logos (palabra, verbo), sino que además traducen los pronombres de 1:7-10 como «él», dejando entender que dichos pronombres podrían hacer referencia a *Jesucristo*, en vez de indicar que el término griego se puede entender como neutro o masculino, dependiendo de si se entiende que el antecedente del pronombre es *phos* («luz», que es neutro en griego) o logos («palabra», que es masculino en griego). Incluso el lector que recurra al original griego puede encontrarse con que, por ejemplo, en la edición de Nestle-Aland, el texto griego capitaliza el término logos, que en los primeros manuscritos habría sido indistinguible del resto del texto. <<

[449] Ireneo, AH 1.22.1. <<

[450] *Ibid*., 4.20.1-10. <<

[451] *Ibid*., 4.20.10-11. <<

[452] *Ibid*., 5.15.2. <<

[453] *Ibid.*, 3.11.8. «También Mateo habla del modo en que [Cristo] fue engendrado, diciendo (Mateo 1:1)…». <<

[454] *Ibid*. «El evangelio según san Lucas… establece su carácter sacerdotal». <<

[455] *Ibid*. «Por otra parte, san Marcos comienza su evangelio hablando del espíritu profético que desciende de las alturas» (cf. Marcos 1:1). <<

[456] *Ibid.*, 3.11.1. <<

[457] *Ibid.*, 4.7.4. <<

[458] *Ibid.*, 4.18.4. <<

[459] *Ibid.*, 17.4-6. <<

[460] *Ibid.*, 4.18.1-4. <<

[461] A. S. Jacobs, «The Disorder of Books: Priscillian's Canonical Defense of Apocrypha», *Harvard Theological* Review 93:2 (2000), pp. 135-159; véase también A. Reed, «Apocrypha, "Outside Books", and Pseudepigrapha: Ancient Categories and Modern Perceptions of Parabiblical Literature», ponencia presentada en el Philadelphia Seminar on Christian Origins: Parabiblical Literature, 10 de octubre de 2002. <<

[462] Ireneo, AH 4.36.2-4. <<

[463] *Ibid.*, 5.2.1-2. <<

[464] *Ibid.*, 5.21-34. <<

[465] *Ibid.*, 1, Praefatio. <<

[466] Véase el reciente y detallado estudio de Christoph Markschies, *Valentinus Gnosticus?*; también Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, pp. 251-268. <<

[467] Véase, por ejemplo, Judith Kovacs, «Echoes of Valentinian Exegesis in Clement of Alexander and Origen», ponencia

presentada en Pisa, agosto de 2000, de próxima publicación en *Origeniana Octava*. <<

[468] *Tertuliano, De* praescriptione Haereticorum 3. <<

[469] Un agudo y fascinante análisis de fenómenos correlacionados del IV puede verse en David Brakke, *Athanasius and the Politics of Ascetism* (Oxford y Nueva York, 1995). <<

[470] Tertuliano, Adversus valentinianos 4. <<

[471] Tertuliano, *De praescriptione Haereticorum* 41. <<

[472] Ireneo, AH 3.15.2. <<

[473] Éxodo 9:35; Ireneo, AH 4.28.3-30. <<

[474] Génesis 19:33-35; Ireneo, AH 4.31.1-3. <<

[475] William James, *The Varieties of Religious Experience* (Cambridge, Massachusetts, 1985). <<

[476] Juan 4:46-53. <<

[477] Juan 4:11-23; sobre los fragmentos del comentario de Heracleon que se han conservado, véase Werner Foerster, Gnosis, *Die Fragments Heracleons* (Zurich, 1971), pp. 63-86. Un comentario sobre estos fragmentos puede verse en Pagels, *Johannine Gospel in Gnostic Exegesis*; y más recientemente, el estudio de J. M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origéne* (Friburgo, 1985). <<

[478] Juan 4:16. <<

[479] Heraclio, fragmento 19, en la obra de Orígenes *Commentary on John* 13:15. <<

[480] Juan 4:23, véase Heraclio, fragmentos 23-25, en la obra de Orígenes *Commentary on John* 13:19. Un perspicaz análisis de los puntos de vista «gnósticos» sobre el culto puede verse en Klaus Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Leiden, 1978), especialmente pp. 142-147. <<

[481] Véase la edición y traducción de Frederick Wisse y Michael Waldstein, *Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II.1; III.1; and IV.I, with BG 8502,2*; también el fascinante ensayo de Waldstein, «The Primal Triad in the *Apocryphon of John*», en Turner y McGuire, *Nag Hammadi Library After Fifty Years*, pp. 154-187, y el comentario de próxima publicación de Karen King en la Harvard University Press. <<

[482] Apócrifo de san Juan 20.15-25, en NHL 110. <<

[483] Para conocer esta versión de la historia, véase *Sobre el origen del mundo*, 108-118, en NHL 167-174. <<

[484] Apócrifo de san Juan 26.14-15, en NHL 113. <<

[485] *Ibid.*, 26.15-19, en NHL 113. <<

[486] I Corintios 13:12. <<

[487] Apócrifo de san Juan 30.2-4, en NHL 115. <<

[488] *Ibid.*, 11.20-21 y 20:10-11, en NHL 105 y 110. <<

[489] Génesis 3:16-19. <<

[490] Génesis 3:16 b. <<

[491] Génesis 3:22-24. <<

[492] Apócrifo de san Juan 28.5-30.11, en NHL 114-115. <<

[493] Ireneo, AH 4.19.2. <<

[494] Eusebio, *Vita Constantinae* 1.26-29. <<

[495] Eusebio, *Historia Ecclesiae* 10.6. <<

[496] *Ibid.*, 10.5.15-17. <<

[497] Un informe detallado puede verse en Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge y Londres, 1981), especialmente pp. 208-227. <<

[498] Eusebio, *Historia Ecclesiae* 10.7. <<

[499] *Codex Theodosius* 19.5.1. <<

[500] Un artículo de próxima publicación escrito por Glen Bowersock, que sugiere que Constantino *no* era el emperador que construyó la primera basílica de san Pedro en el Vaticano (como sostiene la tradición), puede verse en el suplemento de *Antiquite Tardive* en honor de Lellia Cracco Ruggini, y también en un volumen sobre el Vaticano editado por William Tronzo que publicará próximamente Cambridge University Press. <<

[501] Eusebio, *Vita Constantinae* 2.45-46. Véase Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire, A. D. 100-400* (New Haven y Londres, 1884), 43-59; también Barnes, *Constantine and Eusebius*, especialmente 224-260. <<

[502] Sobre los subsidios a los cereales, véase M. J. Hollerich, «The Alexandrian Bishops and the Grain Trade: Ecclesiatical Commerce in Late Roman Egypt», *Journal of the Economic and Social* History *of the Orient 25* (1982), pp. 187-207. <<

[503] Barnes, *Constantine and Eusebius*, p. 252. <<

[504] *Ibid.*, 252; *Codex Theodosius*, 16.8.6; 16.8.1. <<

[505] El esbozo que ofrecemos aquí se debe fundamentalmente a la meticulosa historiografía de Timothy D. Barnes, que ha publicado varias excelentes historias de este período. Además de su libro *Constantine and Eusebius*, puede verse otro más reciente: *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge y Londres, 1993). Un excelente artículo que presenta una visión general de estos acontecimientos es el de Glen W. Bowersock titulado «From Emperor to Bishop: The Self-Conscious Transformation of Political Power in the Fourth Century A. D.», *Classical Philology* 81 (1986), pp. 298302; véase también la importante obra de Peter Brown, incluido *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison, Wis., 1992), y *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge,

1995); Susannah Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford y Nueva York, 1992); y David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*. <<

[506] Glen W. Bowersock ofrece un excelente estudio de aquellos acontecimientos en «From Emperor to Bishop». <<

[507] Carta citada en J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents* Illustrative *of the History of the Church to A. D.*.337 (Londres, 1957), p. 358. <<

[508] Eusebio, *Vita Constantinae* 4.24. <<

[509] Barnes, *Constantine and Eusebius*. <<

[510] Epístola de Eusebio de Cesarea a su iglesia, en *Historia Ecclesiae* 1.8 de Sócrates. Un comentario minucioso y equilibrado puede verse en Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Londres, 1987). <<

[511] Barnes, *Constantine and Eusebius*, 215. <<

[512] Véase MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, pp. 59-119; véase también Stark, Rise *of Christianity*. <<

[513] Véase Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy* (Berkeley, 1998), donde se ofrece un ejemplo fascinante de la persistencia de unos grupos que los cristianos católicos consideraban desviacionistas. <<

[514] Barnes, *Constantine and Eusebius*, 213. <<

[515] Erik Peterson, *Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium romanum* (Leipzig, 1935), interpretado posteriormente por George H. Williams, «Christology and Church-State Relations in the Fourth Century», en dos fascículos en *Church History* 20:4 (1951), pp. 3-33 y 20:4 (1951), pp. 3-33. <<

[516] Un agudo comentario sobre las pruebas puede verse en Susannah Elm, *Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford y Nueva York, 1992). <<

[517] Véase Philip Rousseau, *Pachomius in the Age of Jerome and Cassian (Oxford, 1978) y su importante libro Ascetics, Authority, and the Church: The Making of a Community in Fourth Century Egypt* (Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1985); Peter Brown, *Society and the Holy* (Londres y Nueva York, 1982); y *Power, Politics and Persuasion*; David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Birger A. Pearson y James E. Goerhing, *The Roots of Egyptian Christianity* (Filadelfia, 1980) y *The Making of a Church in Fourth Century Egypt* (Berkeley, 1985); y Samuel Rubenson, *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology, Monastic Tradition, and the Making of a Saint* (Lund, 1990); véase también Richard Valantasis, *Spiritual Guides of the Third Century: A Semiotic Study of the Guide-Disciple Relationship in Christianity, Neoplatonism, Hermetism, and Gnosticism* (Mineápolis, 1991). <<

[518] San Atanasio, *Festal Letter* 39. Comentarios al respecto pueden verse, por ejemplo, en Martin Tetz, «Athanasius und die Einheit der Kirche: Zur ökumenisches Bedeutung eines Kirchenväters», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 81 (1984), pp. 205-207; y Brakke, «Canon Formation and Social Conflict». <<

[519] Sobre el uso por parte de san Atanasio del término *dianoia* como término estándar para referirse a la exégesis, véase T. E. Pollard. «The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy» en *The John Rylands Library* 41 (1958-1959), pp. 421-429; como en san Atanasio, *Or. Contra Ar*. 7 (PG 261); también C. Kannengiesser, *Arius and Athanasius: Two Alexandrian Theologians* (Aldershot, Hampshire, Gran Bretaña, y Brookfield, Vt., 1991). <<

[520] Augustine, *On the Incarnation of the World* 6:1; 13.2; 10.3; véase también 11.3. Dios «concede [a la humanidad] una participación en su propia imagen, nuestro Señor Jesucristo, y hace a los seres humanos a su propia imagen y semejanza, de tal manera que, percibiendo esta imagen por la gracia, es decir, la Palabra del Padre, pueden ser capaces a través de él de… conocer a su maestro y vivir una vida feliz y bienaventurada». <<

[521] MacMullen, *Christianizing the Roman Empire*, p. 86; sobre las ventajas de la conversión a partir de aquella época, véase «Nonreligious Factors in Conversion», pp. 52-59; véase también Stark, *Rise of Christianity*. <<

[522] Me parecen muy convincentes los argumentos de Timothy D. Barnes, en *Constantine and Eusebius*, 208-260; «The Constantinian Reformation», Crake Lectures, 1982 (Sackville, 1986); y «The Constantinian Settlement», en *Eusebius, Judaism, and Christianity* (Detroit, 1992), 655-657. <<

[523] El clásico libro de Jacob Burckhardt plantea el punto de vista tradicional; véase también Eduard Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (Berlín, 1959), *Kaiser Constantin und die christliche Kirche* (Leipzig, 1936), y *Zeit Constantins des Grosses* (Leipzig, 1880). <<

[524] Véase, por ejemplo, Brown, *Power and Persuasion*; Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late* Antiquity (Berkeley, 1995); Averill Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley, Los Angeles, y Oxford, 1991); y Virginia Burrus, *«Begotten, Not Made»: Conceiving Manhood in Late Antiquity* (Stanford, 2000). <<

[525] Mi agradecimiento a mi amigo y colega Heinrich von Staden por plantear esta cuestión; un análisis de «la dinámica de la fe» en el marco de la teología cristiana puede verse, por ejemplo, en Paul Tillich, *The Dynamics of Faith* (Nueva York,

1957). La perspectiva budista (por lo tanto no-teísta) puede verse en Sharon Saltzberg, *Faith: Trusting Your Own Deepest Experience* (Nueva York, 2002). <<

[526] Tertuliano, *Adversus valentinianos* 4. <<

[527] Peter Berger, *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Nueva York, 1979). <<

[528] Mateo 7:7; obsérvense las objeciones de Tertuliano contra el modo en que los «herejes» utilizaban este dicho (prácticamente como lo he hecho yo aquí) en su obra De *praescriptione haereticorum* 8-13. <<

ÍNDICE